سلسلة منشورات مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض ١٣٢

دفع دعوى المعارض العقلي

عن
الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد

«دراسة لما في الصحيحين»

تأليف

عيسى بن محسن بن عيسى النعمي

غفر الله له ولوالديه وللمسلمين

مكتبة دار المنهاج

للنشر والتوزيع بالرياض

أعوذ بالله من ٱلشَّيْطانِ ٱلرَّجِيمِ

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٧٧]

* * * * *

بصائر:

(إذا رأيتَ مِن أَدِلَّةِ الدِّينِ مَا يُشْكِلُ عليك، وَيَنبو فَهْمُكَ عنه = فاعلم أنَّه لِعظَمَتِه وَشَرَفِه استعصى عليك، وأنَّ تحته كَنْزًا من كنوز العلم، ولم تؤتَ مِفتاحَه بعدُ في حقِّ نَفْسِك).

الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة رَحِمَهُ اللهُ

«مدارج السالكين» (٢/٣٣٤ - ٣٣٥)

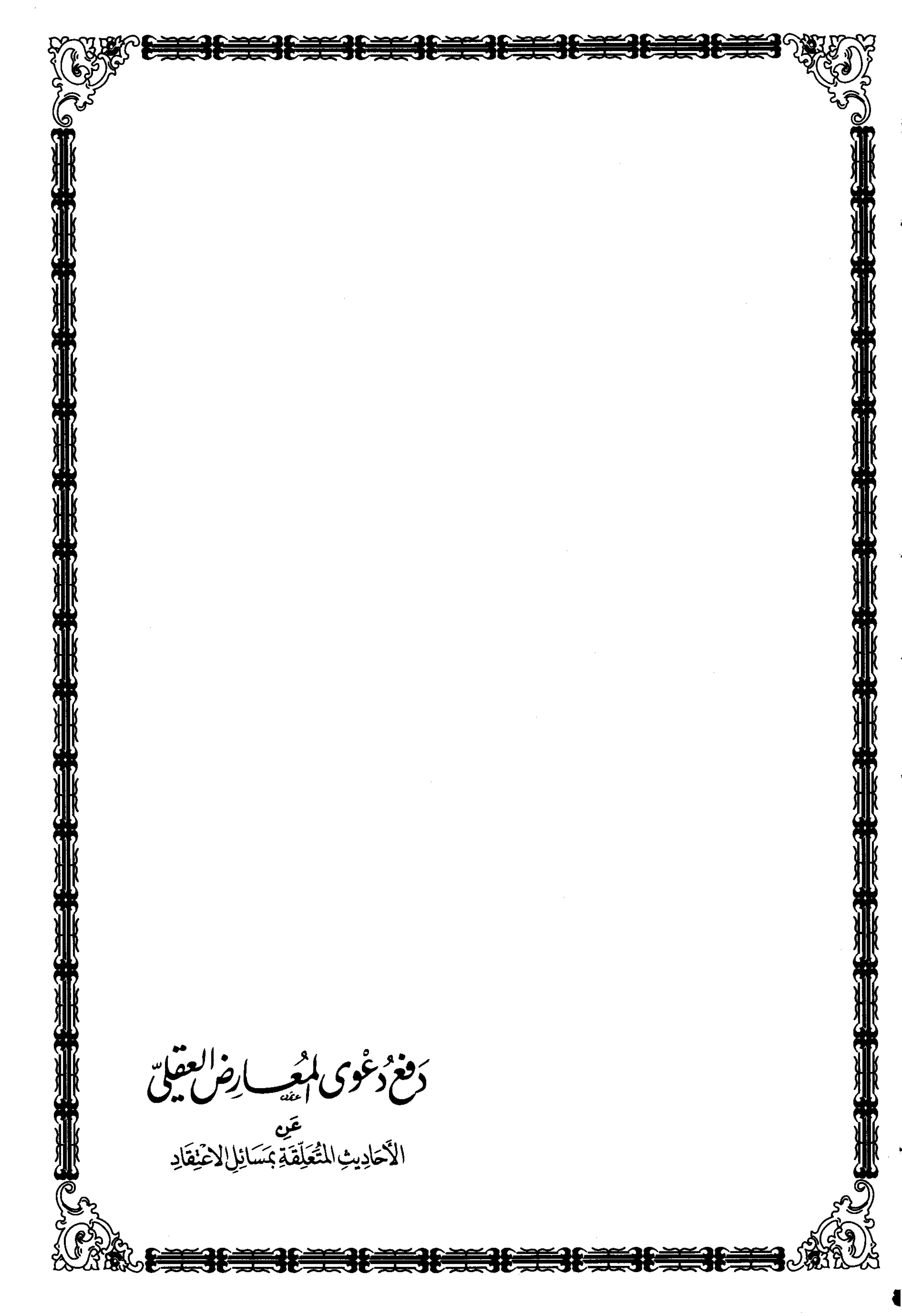
* * *

(حضَّ القُرآنُ على ﴿تَتَفَكَّرُواْ﴾ القُرآنية المتواصلة لا يمكن تحليلُها بطريقةٍ أخرى إلا باعتبارها إيمانًا جازمًا، ووعدًا بألَّا تقوم شهادة العقل والحواس بخنق إيمان الرُّوح؛ أي: في نُقطة مُعيَّنة وفي أُفق معين، العلم المجسد بالنَّظَر، والدِّين المُجسَّد بالإيمان؛ ليسا في صراع، وإنَّما قد تتعاونان الواحدة مع الأخرى، وهذا أُفق أُسمِّيه = أُفُق الإسلام).

علي عزَّت بيقوفتش رَحِمَهُ اللهُ

«هروبي إلى الحُريَّة» (٢٩٠)

أصل هذه الرسالة أطروحة علميةٌ حاز بها المؤلف درجة الماجستير في «العقيدة» من كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بتقدير ممتاز مع التوصية بالطبع والتداول بين الجامعات



دَفعُ دَعْوى المُعَارِض العقليّ

عَن

الأَحَاديثِ المتُعلِّقةِ بمَسَائِل الاعْتِقَادِ

ح مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
النعمي، عيسى محسن عيسى
دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد: دراسة لما في الصحيحين. /عيسى محسن عيسى النعمي .ـ الرياض، ١٤٣٤هـ
٨٧٨ص؛ ١٧×٢٤سم.- (سلسلة منشورات مكتبة دار المنهاج؛ ١٣٢)
ردمك: ٣ ـ ٥٨ ـ ٨٠٣٤ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨
١ ـ العقيدة الإسلامية ـ دفع مطاعن أ. العنوان ب. السلسلة
ديوي ٢٤٠ ١٧٨٨/ ١٤٣٤

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ

مكتبة دار المنهاج
للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية ـ الرياض
المركز الرئيسي ـ الدائري الشرقي ـ مخرج ١٥ ـ جنوب أسواق المجد
ت: ٤٤٥٦٢٢٩ ـ ص.ب: ٥١٩٢٩ ـ الرياض ١١٥٥٣
الفروع ـ طريق خالد بن الوليد (إنكاس سابقاً) ت: ٢٣٢٢٠٩٥
مكة المكرمة ـ الجميزة ـ الطريق النازل للحرم ـ ت ٠٢/٥٧٦١٣٧٧
المدينة النبوية ـ أمام الجامعة الإسلامية من جهة الجنوب ـ ت: ٠٤/٨٤٦٧٩٩٩.
حساب الدار في موقع تويتر: @Alminhajj



تَقريظ فضيلة الشيخ الدكتور
عبد الرحمن بن صالح المحمود حَفِظه الله تعالى

الحمد لله ربِّ العالمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أشرف الأنبياء والمُرسلين، نَبيِّنا مُحمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعدُ:

فإنَّ مِن أَعظَم ما ابتُلي به أَصحابُ البدعِ وَمن تأثَّر بهم = مُعارضةَ الوحي بالعَقل، حتَّى تحوَّل العَقلُ عند بعضهم إلى طاغوتٍ يُحكَم به وَيُتحاكمُ إليه عند الاختلاف والتَّنازعِ، فَرُدَّت به نُصوصٌ من أَساسِها ولم تُقبل، وأُوِّلت نُصوصٌ أُخرى تأويلاتٍ باردةً حِينًا؛ وشاطحة أَحيانًا، وكُلُّ طائفةٍ جَعَلت أُصولَها العَقديَّة أمرًا مُحكمًا لا يقبل تأْويلًا، ثُمَّ لجأت إلى العَقل تعمل به النُّصوص التي تُخالف عقيدتها وَمِنهاجها.

والسَّلفُ ـ رحمهم الله ـ وعلى رأْسِهم الصَّحابة رضي الله عنهم كانوا أَعلمَ النَّاسِ بنصوص الوحي، وكانوا أَكمل النَّاس فُهومًا وعُقُولًا، فجاء مَذهبُهم ومَنْهجهم وَاضحًا مُحْكَمًا، متآلِفًا مُجتمعًا، لا تَباين فيه ولا اختلاف، ولا مُصادمة لنصٍّ صحيحٍ ولا لعقل صريح، مَعالم الهدى والنُّور عليه بادية، وسِماتُ الحقِّ والقوَّة فيه ظاهرة. وكيف لا يكون

كذلك ومصدرهم الوحي المُبين الواضح المُستبين؟ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وأولئك الذين تحاكموا إلى العقلِ المُجرَّد، وجعلوه أَصلًا، وردُّوا به نُصوصَ الكتاب والسُّنَّة الصحيحة = وقعوا في الزَّيغ والتخبُّط والضَّلال.

وردُّ النُّصوصِ بحدِّ ذاته زيغٌ وضلالٌ وهوى وفتنة = لا يكادُ يَسلمُ منه أَحدٌ مِن أَهلِ الأَهواء. وهم في ذلك في أَمر مَريج، وتخبُّط واضطراب، رُبَّما تَسْتبين ملامحُه من خلال أُمُور ثلاثة:

أَوَّلها: أَنَّهم جعلوا العقلَ كائنًا مُستقلًّا في مُقابل نُصوص الوحي، فصارت القِسْمةُ عندهم الاستدلال إمَّا:

١ ـ بنصوص السمع.

٢ ـ أو بالعقل.

ولكُلٍّ منهما كيانه المُستقِل، فأصبح السمع مُجرَّد التَّلقِّي والرِّواية بلا فَهم، ولا عَقل، ولا مَعنى أَحيانًا. كما أَصبح العقلُ لا حاجة له إلى سَمعٍ يُرشده ويدله وَيهديه. ثُمَّ أتبعوا ذلك أَن فَسَّروا مَذهب السَّلف الصَّالِح، بأَنَّ عِمادَه السَّمع فقط وأَنَّهم يُلغون العقلَ = وهذا كَذِبٌ عليهم وعلى نُصوص الكتاب والسُّنَّة، حيثُ جاءت بالدَّلائل العقليَّة والأَمثلة المضروبة، وهكذا كان مَنهجُ السَّلف، جَمعَ النصوص وفَهمَها، وتَفْسيرَها التَّفسير الصحيح، ومَن تأمَّل أُصولَهم العقديَّة، ومِنهاجهم في تفسير القرآن الكريم، وعُلومهم في تَلقِّي السُّنَّة روايةً ودرايةً، وقواعدهم في الاستدلال للأحكام الشَّرعيَّة = رأى عَجبًا، أَنَّى يُقارن به سفسطاتُ وقَرْمطاتُ أَهل الأَهواء.

الثَّاني: أَنَّ كُلَّ طائفة من أَهل الأَهواء جَعلت لها عَقلًا خاصًّا بها، له سِمات وأُصولٌ مُحْكَمة، فليس العقلُ عندها هو الغريزةَ التي خَلقها الله

في بني الإنسان وبها تميَّزوا عن الحيوان، ولا المبادئ الضروريَّة التي عَرَّفوا بها العقل ـ وهي لا تُسْمن ولا تُغني من جوع ـ كالقول بأنَّ الكُلَّ أكبر من الجزء، وأنَّ الواحدَ نِصف الاثنين ونحوها ممَّا يَشْترك في تَعقُّلِهِ بنو آدم جميعهم = وإنَّما العقل عند كُلِّ طائفةٍ أَمر خاص، له قواعد وله أُسس عَقديَّة وَمنهجيَّة اعتقدوها أولًا، ثُمَّ صارت عندهم هي الأَصل العقلي المحكم الذي يُحكم به على نصوص الوحي؛ فإمَّا أن يَقبلوها أو يَردُّوها.

فأَصبح على هذا المعنى هناك عقولٌ عديدةٌ بعدد أَهل الأَهواء، فلكُلٍّ من الفلاسفة، والجهميَّة، والمعتزلة، والمرجئة، والقدريَّة، والصوفيَّة، والرَّافضة، وغيرهم عَقْلٌ جعلوه أَصلًا يُقدِّمونه على النُّصوص. بل كُلُّ طائفةٍ انقسمت إلى عقول مختلفة؛ فالفلاسفة مَدَارس عقليَّة مختلفة ومتباينة، وكذا المعتزلة وغيرهم.

فالسؤال الكبير هنا: أي عَقل من هذه العقول يجبُ أن يكون الأَصلَ الَّذي تعتمده الأمَّةُ، وتتعامل به مع النُّصوص؟ خاصَّةً إذا ضَممنا إلى ذلك الأَمر الثَّالث:

الثالث: أَنَّ كُلَّ طائفةٍ مِن طوائف أَهل الأَهواء والبدع تنقضُ أَقوال الطَّائفة الأُخرى عَقليًّا؛ فالفلاسِفةُ يَرون عقول أَهل الكلام فاسدة، والجهميَّة يرون عقول المعتزلة خاصَّةً في الإيمان والقدر = عقولًا فاسِدة، والمعتزلة يرون عقول كافَّة مُخالفيهم من الطوائف فاسدة. وهكذا.

وإنما لم أَذكر أَهل السُّنَّة والجماعة؛ لأنَّ كافَّة طوائف أَهل البدع يرون عقولهم فاسدة، أَو يرونهم بلا عقول، وما هم مع أَهل السُّنَّة إلَّا كما جاء في المَثَل: (رَمتني بدائها وانسلَّت) حيث إنَّهم لمَّا رأوا تناقضهم، وتهافت عقولِهم، في مقابل من تَنوَّروا بالوحي المبين، ووجدوا أَنفسَهم ـ في مقابل نصوص الكتاب والسُّنَّة التي جاءت بالمعاني

الصحيحة والدَّلائل العقليَّة الصريحة ـ كمَنْ لا عقل له = رَمَوا أهل السُّنَّة والسَّلف الصَّالح بذلك.

وفي عَصرنا الحاضر أُضيف إلى أُصول أهل البدع السَّابقة التي عَرَفها العلماء وتتبَّعوها وردُّوها، وبينوا فَسادها = بدعةٌ جديدةٌ، وتأصيلٌ جديد، جعلوه حاكمًا على نصوص الوحي كلِّها: شريعةً، وعقيدةً، وأَحكامًا؛ **أعني به** = الفكر الغربي المعاصر، وأُصولَه العقديَّة والفكريَّة والثَّقافيَّة.

فمنذ ما يَقرُب مِن قرن إلى يومنا هذا ـ ولا تزداد الهُوَّة إلَّا اتِّساعًا ـ؛ تحوَّلت الحضارةُ الغَرْبيَّةُ: بعقيدتِها، وفِكرها، وممارساتها = إلهًا عَقليًّا، وطاغوتًا يُعبد من دون الله ويُتحاكَم إليه عند الاختلاف والتَّنازع.

وابتُلي بهذا الطَّاغوت جماعاتٌ، وفئاتٌ، وأَفرادٌ. بل دول، ولستُ بِصدد الحديث عن الولاء السِّياسي، والتبعيَّة الشَّاملة للغرب الصَّليبي فهو يطول = ولكن أُشيرُ إلى الجانبِ العقدي والفكري منه، حيثُ أَصبح لدى كثيرين ـ وقد ينخرطُ في ذلك ـ وللأسف ـ بعضُ المُنْتسبين إلى العلم الشَّرعي، والدَّعوة إلى الله والإصلاح في الأُمَّة ـ ميزانٌ يزِنون به الحقَّ والباطل، والمقبول والمرفوض، والرُّقي والتَّخلُّف. بل والسعادة والشَّقاء!: وهو ميزان الحضارة الغربيَّة، فهو الميزان الوحيد في عالم اليوم وحضاراته، وهو المرجع، وبه يُقاسُ تقدُّم الأُمَم وتأخرُها، فتحولت الحال إلى تبعيَّة فكريَّة تُسهِّل فرضَها ونَشرَها = عولَمةٌ طاغيةٌ: سياسيةٌ، وعَسْكريَّةٌ، واقتصاديَّة، وتقنيَّة، وثقافيَّة، وأخلاقيَّة.

والطَّامةُ الكبرى لمَّا تحوَّل هؤلاء المُعجبون بهذا الطَّاغوت إلى نصوص الوحي من الكتاب والسُّنَّة الصَّحيحة التي تَتَناقض مع عقيدة تلك الحضارة وأُصولِها، ونظامِ حياتِها، فجعلوا الأَصل العَقلي هو حضارة

الغرب ومبادئها، فقابلوا به نصوص الوحي، فأعملوا فيها التحريف والتَّأويل، والرَّدَّ والتنقيص، والقولَ بزمانيَّةِ وتاريخانيَّةِ النُّصوص، وأَنَّها قد انتهت صلاحيتُها منذُ قرون!

وهكذا رأينا سَيلًا جَارفًا مِن الكُتُبِ والمقالات التي تنحى منحًى علمانيًّا أَو عقلانيًّا عصرانيًّا، أَو إعجابًا بالغربِ وتَهوينًا مِن شَأْن المُسلمين، قد اتخذت من نصوص القرآن الكريم ومن أَحاديث السُّنَّة النبويَّة، وأحكام الشَّريعة الإِسلاميَّة = مَرتعًا فِكريًّا تَلَغُ فيه بفكرِها المُؤسَّس على عقليَّة الغرب الصَّليبي، فتردُّ النصوص من القرآن والسُّنَّة، أَو تتأَوَّلُها بما يتوافق مع متطلَّبات ثقافة الغرب وأُصوله العلمانيَّة.

ولا شكَّ أنَّ هؤلاء على درجات في الانحراف ولكن يَجمعُهم تقديمُ العقل الغربي المُقدَّس عندهم على أحكام الشَّريعة والوحي المُنزَّل من عند ربِّ العالمين.

هذِهِ خواطرُ كَتبتُها وأَنا أُقدِّمُ لهذا السِّفرِ النَّفيسِ الَّذي كَتبه الأَخُ الفاضل عيسى بن محسن النُّعمي، والذي قدَّمه لجامعة أمِّ القرى لنيل درجة الماجستير في العقيدة، **وكان بعنوان:**

«دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأَحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد ـ دراسةٌ لما في الصحيحين».

وقد اشتمل هذا البحث ـ إضافةً إلى المُقدِّمات التأْصيليَّة المهمَّة، والمباحث المنهجيَّة التي لا بُدَّ منها في مثل هذه الدِّراسات ـ على الموضوعات التَّالية:

- الأَحاديث المتعلِّقة بالتوحيد والإِيمان.
- والأَحاديث المُتعلِّقة بالنبوَّة والأَنبياء.
- والأَحاديث المُتعلِّقة بأشراط السَّاعة واليوم الآخر.
- والأَحاديث المُتعلِّقة بالقدر.

ـ والأحاديث المُتعلِّقة بالغيبيات.

ويُستثنى من مسائل الاعتقاد = أَبوابُ توحيد الرُّبوبيَّة وتوحيد الأَسماء والصِّفات، حيثُ سُجِّلت في رسالة علميَّة مُستقلَّة.

وقد قرأتُ هذه الرِّسالة التي قدَّمها أَخونا عيسى النُّعمي = فألفيتُها لونًا راقيًا وعَميقًا من البحث والمناقشة: لغةً، وأُسْلوبًا، وتَوثيقًا، وإنصافًا، مع أَنَّ الموضوعَ مُنازلاتٌ علميَّة فيها الأَخذُ والرَّدُّ، والطَّعنُ والصَّدُّ، وإثارة الشُّبهات وجوابُها، وتقديم العقول القاصرة على نصوص السُّنَّة وحقائقِها، مع تنوُّع الخصوم في أُصولهم العقديَّة ومنطلقاتهم في ردِّ بعض نُصوص السُّنَّة، حيثُ لم يكونوا مدرسة فكريَّة واحدةً.

والذي يُميِّزُ هذه الرسالةَ المَتِينَةَ = أُمُورٌ:

١ ـ وضوحُ الرُّؤيةِ عند الباحث، وصلابتُهُ في الحقِّ ـ هكذا نحسبُهُ ولا نُزكِّي على الله أَحدًا ـ حيث جاءت الرِّسالةُ على وتيرةٍ واحدةٍ، وانسجام جيِّد، أَبعد عنها التردُّد والاضطراب الذي قد يعتري بعضَ الباحثين؛ خاصَّةً حين يكون البحث يقتضي صولات وجولات مع خصوم فيهم الغلاظ العُتاة.

٢ ـ كون موضوع الدِّراسة المتعلِّقة بالمعارضة العقليَّة للسُّنَّة = خاصًّا بالصحيحين، حيث تَبدو الأَهميَّة من وجوه:

أحدُها: هيبة الصحيحين، ومكانتهما في النُّفوس عند كافَّة المسلمين، فالطعن فيهما ليس كالطَّعن في غيرهما، وإذا كان هذان الكتابان الجليلان قد جاوزا القنطرة وتلقَّتهما الأُمَّة بالقبول، فلا يطعن فيهما رواية أَو دراية = إلَّا مكابرٌ أَو خصم للإسلام لدود.

الثَّاني: أَنَّ الطعنَ في أَحاديث الصحيحين أَو بعضِها = سُلَّمٌ للطَّعنِ في غَيرِها مِن كُتُبِ السُّنَّة.

بل يجعل الطَّعنَ فيما دونها أَهونَ وأَسهلَ. وقد أَدرك ذلك الأَعداء

وأذنابهم من أهل البدع والانحراف الفكري، فسلطوا طعونَهم وشبهاتِهم أولًا على صحيح البخاري، وغرضهم واضحٌ مكشوف.

فالدِّفاع عن صحيح البخاري وصحيح مسلم؛ هو دفاعٌ عن سُنَّةِ المصطفى صلى الله عليه وآله وسلَّم كلِّها.

الثالث: الدُّخول في مُناقشة الشُّبهة والمعارضة العقليَّة مباشرة، دون الحاجة إلى الدِّراسة الحديثية للحديث رواية، والكلام على إسنادها، وشواهدها، ومتابعاتها. ونحو ذلك ممَّا قد يدخل بعضه في تعدد وجهات النظر تصحيحًا أو تضْعيفًا.

ولا شكَّ أَنَّ دِراسة السُّنَّة روايةً والمنافحةَ عنها، وتمييزَ ثابتِها من مَرْدودِها = جِهادٌ وأيُّ جهاد.

ولكن حين يكون الحديثُ في الصحيحين أو أحدهما يكون البحث قد جاوز مرحلة الثبوت إلى مرحلة الكلام على الحديث دِراية وشَرْحًا، وهو مجال البحثِ وَالمُناقَشةِ ومُقارعة الخصومِ الطَّاعنين في السُّنَّةِ بعقولهم القاصِرةِ.

٣ ـ البحثُ إضافةٌ مَنْهجيَّة في مواجهة المدِّ العصراني العقلاني، الذي يتَّخِذ من أُصول أهل البدع والأهواء مُنطلقًا في نقضٍ أو تحريف قضايا العقيدة ومَسَائلها التي قرَّرها أئمَّةُ السَّلفِ ـ رَحِمَهم الله تعالى ـ وَتَبْرُز هذه الإضافة في جانبينِ:

أحدهما: تهافتُ شُبَهِ الخصوم، وتناقضُهم، وكم من شُبهةٍ تبدو لأوَّل وهلةٍ كبيرةً شديدةَ الوقع على النَّفْس، ثُمَّ إذا بها مع الرَّد والنَّقض والمُناقشَةِ = تَصْغُر وتضمحِل، بحيثُ لا يزيد ذلك الحق إلَّا رُسوخًا وَوضوحًا.

والآخر: إعادة الثِّقةِ بالمنهج الصحيح في أُصوله وَمَناهجه، وأنَّ بقيَّةَ الشُّبهات التي قد يقرؤها الإنسان أو يَسْمعُها؛ هي من هذا النَّوعِ

الذي بان زَيْفُهُ في مثل هذه المباحث والمناقشات التي اشتملت عليها هذه الرِّسالة النَّافعة.

وإنِّي لأدعو القارئ والمُطَّلعَ إلى مُتابعةِ قراءة هذه الرِّسالة، والوقوفِ أمام عدد من المعارضات العقليَّة وجُرأة أَصحابِها، ثُمَّ كيفَ جاء الجَواب والرَّدُّ بأُسلوبٍ علميٍّ هادئ ومُنْصِف.

جزى الله الباحثَ وَمن أَشرفَ عليه خيرَ الجزاء، وَرزقنا جميعًا الاستقامة والثَّبات، وأَعاذنا من الأَهواءِ والبِدَعِ والتَّقلُّبات.

وصلَّى الله على نبيِّنا مُحمَّدٍ وعلى آله وصحبه وسلَّم تَسْليمًا كثيرًا.

وكتبه

عبد الرحمن الصالح المحمود

الرياض ١٦/١١/١٤٣٠هـ

المقدمة

أحْمَدُه ـ جَلَّ ذِكْرُه ـ بجميع محامِدِه، وأُثْني عليه بتواتُر فواضله ونِعَمه، وأَستهديه سبيلَ الصواب في القول والعَمَلِ بمننِهِ، وأُصلي على خير خلقه وأكْرم رُسله ﷺ، وعلى أَصحابه وأهل بيته.

ثم أمَّا بعدُ:

فإنَّ من حِكْمةِ الله تعالى، وجَسيم لُطفْهِ ورحمته بعباده: أنِ ابْتعثَ إليهم خير خَلْقهِ، وخاتَم رُسُلِهِ محمّدًا ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ، وجعله محْفوفًا ببرهان الوحي المُشتمل على هداية البشريَّة من لُجَج الظُّنون، ونورًا للبريَّةِ من مُدْلَهِمَّات الشُّبهات وغَسَق الفُتون، وافترضَ على العباد اتِّباع وحْيِهِ كتابًا وحِكْمةً، وناط الفوزَ والسعادةَ الأبدية للمتمسكين به، الصَّادرين عنه، المُدِيرين عليه أقوالَهم وأعمالَهم = فكان أَسعدَ الخلقِ بهذا النُّورِ، وأَحقَّ النَّاس به، وأَعلاهم به عينًا، وأَشدَّهم تعظيمًا واتباعًا له = أَهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ؛ لانطواء ضَمَائرِهِم على يقينٍ كُلِّيٍّ بِصدْق ضرورتين فطريتين:

الضرورة الأُولى: قيامُ التلازُم بين نور الوحي وبين بَصَر العقل، فنورُ الوحي بلا بصرِ العقل لا تتحصَّل الاستفادةُ منه؛ إذْ بالعقل عُلِم صِدقُ الوحي، وأنَّه من لَدُن حكيمٍ عليم، وبَصَرُ العقل بلا نورِ الوحي قضاءٌ على العقل بالضياع في مَنَادِحِ الأهواء، ومَسَارِب العَمَايةِ.

الضرورة الأخرى: أَنَّ جَرَيان التناقُض بين وحيه تعالى المشمول

بالإرادة الأمرية الشرعيَّة، وبين العقل الذي تنتظمه إرادةُ الربِّ الخَلقيَّة التكوينيَّة = ممتنعٌ. ومَجْلى هذا الامتناع: أنَّ كِلَيهما ـ أعني: الوحي، والعقل ـ من عند الله. **فالأوَّل**: أمره، **والثَّاني**: خَلْقُه؛ ولا تعارُضَ بين خَلْقه وأمره ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فهاتان ضرورتان برهانيَّتان ينقشع بهما عِثْيَرُ مُناقضة البراهين، ومدافعة الدلائل؛ بافتراعِ خُصومةٍ مُلدَّةٍ بين الدَّلائل الشرعية ـ نَقْلِيِّها، وعَقْلِيِّها. يتولَّى كِبْرَ هذه الخصومة، ويتقحَّمُ جرائيمَ هذه المُشاقَّةِ طوائفُ في القديمِ الحديثِ، اجْتَوت المنهلَ الرِّساليَّ الصَّافي؛ بادِّعاءِ التعارُض، وسَوْق أَوقارِ الشُّبُهات في سُوقِ النِّكاية بالنُّصوصِ الشَّرعيَّةِ. نَظَرتْ كل فِرقةٍ منها إلى تلك الدَّلائل نظْرةً مبتَسرةً، تختزلُها في رؤيةٍ واحديةٍ تتَّسقُ مع أَصْلِها البِدْعيِّ الذي نصَبَتْهُ مركزًا تقْضي به على ما عداه.

فالمدارسُ الكلاميةُ استولدت هذا النزاعَ، لينتهي أَمرُه إلى نَصْب العقل الكلامي أَصلًا يُقضَى به على النَّقل؛ طَلبًا لتنزيهِ النَّقل ـ في اعتقادهم ـ عن مناقضة العقل. فكانوا كمن نقض رُكنًا في بيته ليرُمَّ صدْعًا في رُكنٍ آخرَ.

ولئن كانت هذه المدارسُ أطلقت أوَّليةَ العقل عند التعارض، فإنَّ طوائفَ أُخر ألغت هذا القَيدَ؛ لتبلُغَ بهذه الخصومةِ أقصى درجاتِها. فأطْلقت العقل في مَسَارِحَ تنبو عن طاقته، ليعود حسيرًا مَسْلوبًا، وجرت بدلالات النَّص الشرعي في مهامِهِ التحريفِ والتفريغ من مضامينه الحقَّة التي رامها المتكلمُ بها. مُسلَّطة عليه مَنَاهجَ استشراقِيَّة كَفرتْ بالوحي، فتعاملت مع النَّص الشرعي بحسبانه ظاهرةً مادِّيةً خالصةً؛ مُتعامِيةً عن حقيقة مصدره الإلـهي، وأنَّه وحْيٌ معصوم، متجاوِزٌ، لا يتطرَّق إليه باطل = فأزهقوا العقل، وأبطلوا النقلَ، وآلت الحالُ إلى عبثيَّةٍ مُمَزِّقةٍ، وعدميَّة مُهلكةٍ؛ لا خلاصَ منهما إلا بمنهج يأبى الخصومة، ويكشِف عن

الاتِّساق بين الدلائل الشرعية. ولا يتحقق ذلكَ إلا بلزوم سابلة المنهج السلفي الحق.

وإن من واجب الوقت، وحق الدِّيانة = نُهودَ أهل العلم إلى مُراغَمَةِ هذه الأهواءِ المُضَلِّلةِ، والفِتن المتماحلةِ؛ بِنُصرةِ السُّنن، وذلك بدفْعِ ما يعارِضُها مِنْ شُبَهِ المعقولات، وإِزهاقِ ما يناقضها من أَغاليط السفسطات.

وما هذا المرقوم إلَّا تَأَخٍّ لهذا المقصد، لِيكون لَبِنةً متواضعةً من لبنات النِّزَال مع الباطل، وحلقة تَتَّصِلُ أَسبابُها بأسباب تلك الصحائف المباركة، التي خَطَّها أئمَّةُ أهل السُّنَّة؛ باستحياءِ مناهجهم، وتوظيفِ كُلِّيات طرائقِهم. وقد وُسِمَ بـ«دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد» دراسةٌ لما في الصحيحين.

• أَهمية الموضوع، ودوافعُ اختياره:

تتجلَّى أَهمِّيةُ هذا الموضوع في التالي:

١ ـ أَنَّ فيه تجليةً للحقِّ، وإمعانًا في تحقيق إحدى كليات الاعتقاد التي لَهِج أهل السُّنَّة بتقريرها = مِنْ أَنَّ الرُّسل قد تأتي بِمَحارات العقول، لا بما تحيله وتُناقِضه. وتوظيفًا للأُصول الرَّاسخةِ المُحْكَمة التي قرَّرها أئمةُ السّلف ـ رحمهم الله ـ؛ وذلك بتخريج آحادِ وأعيانِ النصوص المُدَّعى معارضُتها للضرورة العقليَّة على تلك القواعدِ والأُصول. وذلك من الأَهمية بمكان؛ إذ القواعدُ لا تُتَصَوَّرُ إلَّا في الأذهان، وإِعمالها على آحاد النصوص هو المقصود.

٢ ـ بيان أَنَّ حَظَّ أَهلِ السُّنة من مَوارِدِ العقول أَتَمُّ الحظِّ وأعلاه، وأَنَّ من خَالَفَهم إنما يرتكز على جهالاتٍ يَظُنُّها معقولاتٍ، وشُبهات يَحسِبُها حقائقَ جليَّاتٍ. فدعوى معارضة الضرورة العقلية للدلائل النقلية

= أَشْبَهُ بالظَّرف الخالي، فهي كوميضِ برْقٍ يخطِفُ أبصارَ من أَراد اللهُ فتنتَه. فإذا قرَّت الأُمورُ قرارَها، وعطفتِ الفروعُ على أُصولها؛ أَلفَيْتَها مُطَّرَحةً مع نظائرها من أَصناف الباطل.

٣ ـ أنَّ في دراسة هذا الموضوع إعلاءً للسُّنَّةِ، وإحْلالًا للتعزير والتعظيم مكان الرّدِّ والتحطيم، ودَفْعًا في صدور الذين يتناولون سُنَّة المصطفى ـ عليه الصلاة والسلام ـ بِنَفَسٍ مَشُوبٍ بمرضِ التجهيلِ والتعطيل لدلالات تلك النُّصوص.

٤ ـ ظهور عَدوى الاستطالة على النصوص ـ بدعوى معارضتها للعقل ـ بين بعض المنتسبين للسُّنَّة؛ وذلك تحت وطْأةِ الضغوطِ النفسيَّة، والإرجافِ الأثيم الذي يجابهُ أَهلَ السُّنة بوصفهم بِشِنَعِ التعيير، وسيئِ الألقابِ؛ كَرَمْيِهم بالتخلُّفِ والرجعيَّة، وعبادةِ النصوص، والبَداوَةِ الفكريَّةِ، والنُّصوصيَّةِ، والظَّلامِيَّةِ، والسَّلفَوية = إلخ تلك الشِّنَعِ الفَجَّةِ، والأَوصافِ الأثيمَةِ، التي أَجلبَ بها أَهل الأَهواء على السائرين على السَّننِ الأَبْين في الاعتقاد، وراوَدُوا بها أَهلَ الحق عن اعتقادهم المنبعث عن يقين بصحَّة أصولهم. فكان مِن جرَّاء ذلك: أَنْ وقع في شَرَكِ إِجْلابهم فئامٌ، وصُرِعَ في زَوْبعةِ خَوضِهم أَقوامٌ؛ مما استدعى بيانَ أَنَّ ذلك الإِجلابَ إنَّما هو جَوْلةُ باطلٍ، متى لَقِيَ في طريقه الحقائقَ تكتنفُها البراهين = زالَ، واضْمحلَّ.

٥ ـ ليس هُناك ـ حسب اطلاعي القاصر ـ من قام بمعالجة المعارضات العقليَّة المدَّعَى معارضُتها للأحاديث الاعتقادية ـ على جهة الخصوص دون غيرها من المُعارضات ـ في دراسة جامعة تتسم بالإيعاب إلى حدٍّ ما؛ بل كلام أَهل العلم في هذا الباب نُتَفٌ مُتفرِّقة في مَنَاجِمِ زُبُرِهم، وأُمَّاتِ أَسفارِهم. فكانت الحاجة إلى دراسةٍ تحقِّق قدْرًا من ذلك، مع لَحْظِ تجدُّد الشبهات والمعارضات في هذا

الزمان؛ مما يستدعي نظرًا آخر يضاف إلى ما سبق من الأنظار.

٦ ـ أنَّ وقوعَ الطعن فيما هو في أعلى مَراتبِ الصِّحة من الأخبار النبوية، ممثلًا ذلك في صحيح البخاري ومسلم ـ رحمهما الله ـ مُؤْذِنٌ بخَطَرٍ عظيمٍ جدًا على معاقِد الدين وأصوله، ودليلٌ على شِدَّةِ انحراف الخائضين، وعدم مبالاتهم بما هو في منأى عن الطعون عند علماء الأمة.

٧ ـ وجودُ من يبعث الحياةَ في رُفاتِ هذه الوساوِس في زَمانِنا؛ باتِّخاذ قنواتٍ شتَّى، ووسائلَ عديدةٍ؛ خصوصًا ممن يتربعون على كراسي التدريس في الجامعات. ومن أشدها كيدًا: توافُر نَفَرٍ من الطاعنين على مَشَاريعَ تُبذَل فيها أعمارُهم، وتُقضَى فيها أنفاسُهم، وتُحقرُ فيها ملذَّاتُ الدنيا في سبيل تفكيك الدين وهدمِه. **وأَلْأَم من ذلك**: اتخاذُ الجامعاتِ مَسَاجِدَ ضرارٍ لتفريغ هذا الفِكر المادي، متمثِّلًا ذلك بسلسلة من الأَطاريحِ الجامعية التي يشرف عليها أولئك المستغربون، متناولةً تلك الأطاريحُ السُّنةَ وعلومَها بأقلامٍ حِدادٍ. فأضحت السُّنة نَهْبًا لهذا الفريقِ المسلوبِ، الخائض بهوى جامحٍ، وشَكٍّ مُغْرِقٍ.

٨ ـ دَفْعُ عجلة الرُّقي الحضاري للأُمَّةِ؛ لأنَّه متى اطمأنَّت القلوبُ بسلامةِ ما انعقدت عليه = انبعثت الجوارحُ إلى إعمار الأَرض على وفق ما يُرضِي الله تعالى. ذلك أَنَّه «متى زاغت العقائد كانت أَعمالُ صاحبها بمنزلةِ مَن يَرْمي عن قوسٍ مُعوجَّةٍ».

وإذا كان في الأنابيب حَيْفٌ وَقَعَ الطَّيشُ في صدور الصِّعادِ

٩ ـ تحقيقًا للنُّصرةِ، وحياطةً لمعاقل الاعتقادِ من أن تُكدَّر بما هو في حقيقته أَجنبي عنها. ومحبةً في معايشة السُّنةِ، والتفيُّؤِ بظلِّها الوارف.

وقد انطوت هذه الرِّسالةُ على تمهيد في تضاعيفه أَربعة مباحث، يتلوه خمسةُ أَبوابٍ مُدارةٍ على أُصول الإيمان وأَركانه. ما خلا ما يتعلق

بالكتب الإلهية، وباستثناء الأحاديث المتعلقة بتوحيد الربوبية، والأسماء والصفات؛ فإنها غير مضمومةٍ لمباحث الرسالة.

وفيما يلي بيان خطة البحث ـ على وجه الإجمال ـ:

* **التمهيد:**

ويندرجُ تحته ما يلي:

• **المبحث الأول:** مفهوم المعارِض العقلي المُدَّعى مناقضتُه للنصوص الشرعيَّة.

• **المبحث الثاني:** تقويض النظرة العنادية بين العقل وظواهر النصوص الشرعيَّة، وإقامة النظرة الشمولية السلفية للعَلاقة بينهما.

• **المبحث الثالث:** تقويض النظرة الاختزالية للسُّنة النبوية.

• **المبحث الرَّابع:** تزييف دعوى استناد الصحابة ﷺ إلى المعقول المتمحِّض لمحاكمة النصوص الشرعيَّة.

* **الباب الأول:** دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالتوحيد والإيمان.

وفيه فصلان:

• **الفصل الأول:** دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بحقيقة الإيمان والشفاعة.

• **الفصل الثاني:** دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بتوحيد الألوهية.

* **الباب الثاني:** دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالنبوَّة.

وفيه ثلاثة فصول:

• **الفصل الأول:** دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بعصمة الأنبياء.

• **الفصل الثاني**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بآيات الأنبياء.

• **الفصل الثالث**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدَّالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.

* **الباب الثالث**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بأشراط الساعة واليوم الآخر.

وفيه فصلان:

• **الفصل الأول**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بأشراط الساعة.

• **الفصل الثاني**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة باليوم الآخر.

* **الباب الرابع**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالقدر.

وفيه فصل واحد: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالقدر.

* **الباب الخامس**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالغيبيات.

وفيه أَربعة فصول:

• **الفصل الأول**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالملائكة.

• **الفصل الثاني**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالشيطان.

• **الفصل الثَّالث**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالرُّؤيا.

• **الفصل الرَّابع**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة ببقيَّةِ أحاديث الغيبيات.

وبعدُ:

فإنَّ هذا النَّجيزَ ما كانت قطوفُه لتدنو، لولا تواتر رحماتِه ﷻ وتوالي سوابغِ مِنَنِه وأفضالِه. فاللهمَّ لك الحمد أولًا وآخرًا، ولك الحَمدُ ظاهرًا وباطنًا، ولك الحمدُ حتَّى ترضى، ولك الحَمْدُ إذا رضيتَ، ولك الحَمدُ بعد الرِّضى.

وإنّ من أحقّ الخلق بالشكر بعد شكر الله: مَنْ قَرَن حقَّه بحقِّهما = **والدَيَّ الحبيبين الكريمين**، اللَّذينِ قاما بتنشئتي على طلب العلم، وأحسنا إليَّ في صِغري، وصَبَرا على تقصيري في حقِّهما في كِبَري، وآثرا إتمامَ هذه الرسالة على نفسيهما. فأسأل البَرَّ الرحيم أن يجزيهما خيرَ ما جزى مُحْسِنًا على إحسانه، وأنْ يطيلَ عمرَهما، ويُحسِنَ عملَهما، ويَقْرِنَ بالعافية أوقاتَهما، ويختم بالسَّعادةِ حياتَهما. آمين.

كما أَنظِمُ قلائدَ من الشكر لفضيلة شيخي الدكتور **عبد الله بن محمد القرني** المشرف على هذه الرسالة، الذي استهطلتُ سحائبَ عِلْمِهِ، وعببتُ من بحار فضله. وقد قيل: «مَنْ يُرِدْ مَواطرَ من غيرِ السحائب يَظْلِم».

وإني أشكره أوَّلًا: على ما أَقامني عليه من مَنْهجٍ في العِلْم ما زلتُ أتفيأُ ظِلالَه، وأَنْعَمُ به.

وأشكره ثانيًا: على ما نَهَج لي بعلمه السَّبيل، ومَهَّدَ بِحكمتِه الحَزْن.

وأشكره ثالثًا: على تفضله بالإشراف على هذه الرسالة، ورعايتِه لها من بدئها إلى مُنتهاها. ثم أقبض يدَ الشكر تفاديًا من تزاحم

العجز، وأَلوي لسان الثناء تحاميًا لِخُطَّة العِيِّ والإعياء، وأَطوي ذلك؛ لأُترْجِمَ ما أُضمرُه إلى دعواتٍ في ظهر الغيب؛ بأن يضاعفَ الله له الأَجر والمثوبة، وأن يبارك في علمه وعمله، وأَن يَعْمُرَ وقته بالطاعةِ، والعافيةِ.

وأتقدَّم بالشُّكر الجزيل إلى الشَّيخين الكريمين: الدكتور **هشام بن إسماعيل الصيني**، والدكتور **لطف الله خوجه** اللَّذين تكرَّما بتسديدها، وإقامة أودها، فشكر الله لهما وأجزل لهما الأجر والمثوبة.

كما أزجي امتناني لكلٍّ من أَعان برأيٍ ونظرٍ، أو إعارةٍ لكتاب. وأخصُّ منهم فضيلة الدكتور عبد الرحمٰن بن صالح المحمود الذي تفضَّل بِقراءة هذه الرسالة والتقديم لها، ومساهمة صاحبها النظر والإغناء لبعض المواطن بسديد الرأي فجزاه الله خيرًا على جميل صنيعه، وحُسْن أَثره على هذا المكتوب.

كما أبذل شكري لفضيلة الدكتور/ إبراهيم بن محمد الغامدي ـ حفظه الله ـ الذي لم يأل جُهدًا في الارتقاء بهذا العمل فشكر الله له سعيه، ورفع له ذكره.

* **وختامًا**: فقد بذلت في هذه الرسالة وقتي، واستخلصتُها من وُكْدي، ومع ذلك؛ فليستْ مُبَرَّأةً من الزَّللِ والقُصور، فما عَمَلٌ بخالٍ من وَهْن، ولا جهدٌ خالصٌ من وَهْي.

وإني أَضْرعُ إلى الله تعالى أَن يجعل هذا العمل مُخلَّصًا مِن كَدَرِ التخْليطِ، مُرادًا به وجهه، مُزْلِفًا إلى أَعالي جنانه، وأَن يغفر لي الخطأ والزَّلل، إنَّه خَيرُ مَأْمول وأكرم مسؤول.

﴿تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧، ١٢٨].

وصلى الله وسلم على نَبينا محمَّدٍ، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

حَرَّره
عيسى بن محسن النعمي
e.alnaami@gmail.com






تمهيد

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم المُعارِض العقلي المدَّعَى مناقضتُه للنصوص الشرعية.
- المبحث الثاني: ظاهر النَّص الشرعي بين القراءة العِضين.. والقراءة النَّسقيَّة.
- المبحث الثالث: تقويض النظرة الاختزالية للسنَّة النبويَّة.
- المبحث الرابع: تزييف دعوى استناد الصحابة ﷺ على المعقول المتمحِّض في محاكمة النُّصوص الشرعيَّة.








المبحث الأوَّل

مفهوم المعارض العقلي المُدَّعى مُناقضته للنُّصوص الشرعية

المعارضُ العقلي مركَّبٌ تقييدي، يتحصَّل إدراكُه بإدراك مُفْرديه:

فالمُعارِض: مُفَاعِل. أَصْلُ مادته من **عَرَضَ**. وهذه المادة تدور في اللِّسان على عِدَّةِ معانٍ؛ ترجع ـ مع كثرتها ـ إلى أَصلٍ واحدٍ؛ وهو: «العرض الذي يخالف الطُّول»[1] ومن معانيها التي لها عُلْقة بهذه المُقدِّمة = مَعْنيانِ، وهما: المَنْعُ، والمُقَابَلةُ. فالأوَّل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا﴾ [البقرة: ٢٢٤]؛ أي: لا تجعلوا الحَلِفَ بالله معترضًا مانعًا لكم أن تبرُّوا[2]. فالعُرْضَة هنا بمعنى: المعترض[3] والمعنى الآخر فكقولك: عارضَ الشيءَ بالشيء مُعارَضةً؛ أي: قَابَلَه. وعارضتُ كتابي بكتابه؛ أي: قابلته[4].

ومن هذين المَعْنَيين يستمد «المُعارِض» معناه الاصطلاحيَّ، والذي يُقصدُ به: تقابُل الدليلين على سبيل الممانعة والمُدَافعَةِ[5].

وأَمَّا مَفْهوم العقلِ في اللِّسان: فتدور مادته = على المنع والحبس والإمساك؛ ومن ذلك: (عَقَلَ الدواءُ بطنَه يعقِله عقلًا = أمسكه)[6].

---

(١) **انظر**: «مقاييس اللُّغة» لابن فارس (٤/ ٣٦٩).

(٢) **انظر**: «أضواء البيان» للشنقيطي (١/ ٤٢٥).

(٣) **انظر**: «تهذيب اللغة» للأزهري (١/ ٤٥٤).

(٤) **انظر**: «لسان العرب» (٤/ ٣٠٢) مادة: (عرض).

(٥) **انظر**: «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٦٠٥).

(٦) **انظر**: «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيده (١/ ٢٠٥).

ومنه: تسميةُ الدية عقلًا؛ (لأن القاتل كان يُكَلَّفُ أن يسوق الدِّية إلى فناء ورثة المقتول فيعقلها بالعُقُل ويسلمها إلى أوليائه)[1].

ويسمى عقلُ الإنسان عقلًا. وهو مصدر: عقَل يعقِل عقلًا ومعقولًا فهو عاقل؛ لأَنَّه يمنع صاحبَه من التَّورُّط في المَهَالِك[2].

وأَمَّا مفهومه في المواضعة والاصطلاح: فيدور على مَعَانٍ، والذي يراد به في هذا المقام ويمتنع معارضته للدلائل النقليَّة = هو العقل الفِطري بمبادئه الأوليَّة التي فُطر عليها العقل الإنساني، والذي يحدُّه النُّظَّارُ والمتكلمون بأنَّه (عِبارةٌ عن جُمْلَةٍ من العلومِ مخْصوصَةٍ، متى حَصَلتْ في المُكلَّفِ صحَّ منه النظرُ، والاستدلالُ، والقيامُ بأداءِ ما كُلِّف)[3].

وهذه المبادئ والعلوم يمكن رَدُّها إلى مبدأين:

الأول: مبدأ عدم التناقض. والذي يُراد به: امتناع أن يوجد الشيء، وأن لا يوجد؛ في نفس الوقت، ومن ذات الجهة.

المبدأ الآخر: مبدأ السببيَّة. أو «السبب الكافي». ويقصد به: أن كلَّ ما يوجد فلا بُدَّ أَن يكون لوجوده سببٌ[4].

فهذان المبدآن يَتَّسمان بالضرورة، والكُليَّة:

فأَمَّا الضرورة فبمعنى: امتناع تصوُّر نقيضها، وامتناع البرهنة عليها؛ لكونها بيِّنة لا تفتقر إلى برهانٍ، فهي أصل كل برهان.

وأما الكليَّة فالمراد بها: انطباقها على كل وجود ذاتيٍّ، أو موضوعي[5].

---

(١) **انظر**: «لسان العرب» لابن منظور (٤/ ٣٩٤ ـ ٣٩٦) مادة: (ع ق ل).

(٢) **انظر**: «القاموس المحيط» للفيروزابادي (١٣٣٦).

(٣) «المغني في أبواب العدل والتوحيد» للقاضي عبد الجبار (٣٧٥ ـ جزء التكليف).

(٤) **انظر**: «العقل والوجود» ليوسف كرم (١٣٨).

(٥) المصدر السابق (١٤٠).

ويندرج تحت مفهوم العقل أيضًا: العقلُ الحسِّي، الذي يكون أساسُ استناده على نَقْل الحِسِّ ومعطياته.

وبعد بيان معاني المفردات التي ينحل عنها مصطلحُ المعارض العقلي = يتحرَّر المقصود بهذا المركب التقييدي ـ أعني: المعارض العقلي ـ؛ فيقال: هو **تقابل الدَّليل العقلي والدليل النقلي على سبيل الممانعة والمُدافعة**؛ فإنَّ الدليل النقلي ـ **وأعني به**: الوحي كتابًا وسُنَّة ـ يمتنع أَن يكون مناقضًا للعقل ـ **بمفهومِهِ الفِطري عقلِيًّا محضًا كان أم حسيًّا** ـ ووجه ذلك: أنَّ النَّقلَ لا يكون منافيًا للعقل الفطري؛ بحيث تكون دلالتُه منافيةً لمبدأ عدم التناقض، أو منطوية على ما فيه خَرْق لقانون السببيَّة. وكذا يمتنع وروده بِرَفْعِ ما يَقْطَعُ الإدراكُ الحسي بثبوته.

وأَمَّا ورود البرهان النقلي بما لم يدل عليه العقلُ فهذا متحقق، ولا معارضة حينئذٍ؛ لأن الكلام إنَّما هو في دليلٍ نقليٍّ يؤدي مفهومًا على خلاف الضَّرورة العقليَّة، لا فيما يختصُّ به الدليل النقلي دون العقلي. ذلك أن الموضوع الذي يكون قابلًا للإدراك لا يخلو حالُ العقل بالنِّسبة للدلالةِ عليه من عدمها من إحدى الأوجه التالية:

الأول: أن يختص العقل بالدلالة عليه دون الدليل النقلي.

فالممانعة حينئذٍ مُنْتفية.

الثاني: أن تقع الدلالة مشتركة بين العقل وبين الدليل النقلي.

فتكون العلاقة بينهما علاقة تكاملٍ.

الثالث: ما يَعزُبُ عن العقل الدلالة عليه؛ لخروجه عن مَجَالِهِ.

فالعقل عندئذٍ لا يَدلُّ عليه ولا ينفيه أيضًا؛ فتكون الدَّلالةُ عليه واقعة بالدَّليل النَّقلي = وعلى هذا فالمُدافعة غير مُتأتِّيةٍ.

الرَّابع: لم يَرد به النَّقلُ ولم يدل عليه العقل.

ويندرج تحته من الأمثلة: كتفصيل آحاد نعيم أهل الجنَّة، وما

استأثر الله بعلمه من أسمائه وصفاته، وغير ذلك مما لم يرد تعيينه في النَّقل.

فاستبان لك أَن المنافاة بين الدليلين غيرُ واقعة، وإنما تَتحقق المنافاة إمَّا بين عَقْلٍ مدخولٍ وبين نقلٍ صحيح ـ وهذا الصنف من التعارض، هو المراد تناوله في هذه الدِّراسة[١] ـ، أو بين نَقْلٍ منحولٍ وبين عقلٍ صريح. فمفهومُ العقل والنقل كليهما دخلته مادةٌ من الاشتباه والإجمال[٢]؛ إذْ كل طائفةٍ أَصَّلت لها أُصولًا بدعية، جعلتها عَقلًا تتمعْقلُ به على الدَّلائل الشرعيَّة، فما وافقه قُبِلَ، وما خالفه رُدَّ.

والأَصْلُ الجامع الذي ينتظم المخالفين لأهل السُّنَّة مع تفاوت رُتَبِهم في مُفارقة الدَّلائل الشَّرعيَّة = هو اعتقادهم بأوَّلية العقل على النقل؛ بدءًا بالمدارس الكلامية والفلسفيَّة، وانتهاءً بالمدرسة الخَلَفيَّةِ المعاصرة بشتى طوائفها.

وبسَوْق أحرفهم في هذا المقام يتجلى لك ما سَبَقَ ذكرُه.

فمِن أوائلِ الفرق التي قُرن اسمها مع العقل غلوًّا في توظيفه = المعتزلة. ومن شواهد هذا الانحراف في توظيف العقل، ما تراه منقولًا عن أئمَّة المعتزلة.

فالنَّظَّام يُقرِّر أَنَّ العَقْلَ في رُتبة الدَّليلِ النَّقلي بالنَّظر إلى إمكان نسخ

---

(١) قد يقع في أثناء هذه الرِّسالة فحص معارضات تستندُ في الظاهر إلى كُليَّات شرعيَّة وأدلة نقليَّة، وإنَّما يقع التناول لها لرَفْع الوهم عمَّن يظن أنَّ المعارضة حاصلة بين الدليل النقلي من جهة والدليل العقلي من جهة أُخرى، في حين إنَّ التعارض الإضافي واقع بين دليل نقلي جزئي ودليل نقلي كُلِّي في الحقيقة. **هذه واحدة.**
وأخرى: أنَّ بعض المخالفين قد يوظف دليلًا نقليًّا لمعارضة دليل نقلي آخر، وهذا التوظيف عمل عقلي، فالإبطال إنَّما يتجه للتوظيف لا لذات الدليلين المتناقضين بزعمه، وهذا التناول إنَّما يقع تبعًا لا أَصالة، وإنَّما لفتُّ النَّاظرَ إلى ذلك لئلا يظنَّ ظان أنِّي شَخصتُ عن شرطي في الرِّسالة.

(٢) **انظر**: «مجموع الفتاوى» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٦/ ٤٦٩).

الأخبار به، فتراه يقول: (إنَّ جهةَ حُجَّة العَقْلِ قد تنسخ الأخبار)(١).

ويقول القاضي عبد الجبَّار الهمذاني: (وإذ قد عرفت ذلك؛ فاعلم أنَّ الدَلالةَ أَربعةٌ: حُجَّةُ العقلِ، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع. ومعرفةُ الله لا تُنالُ إلَّا بِحُجَّة العقل)(٢).

ويقول الزَّمخشري في مَعْرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]: (﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ يُحتاجُ إليه في الدِّين؛ لأنَّه القانون الَّذي يستنِد إليه السُّنَّة، والإجماع، والقياس **بعد أدلة العقل**)(٣).

وبهذه النُّصوص يتبين أَنَّ المعتزلة تجعل العقلَ حجةً ودليلًا مُستقلًا، وتُقَدِّمه على سائر الأدلة.

وهذا التقديم وإن لم تدَّعِ المعتزلة أنَّه تقديم رتبة وتفضيل لأنَّه لا يُعرف عن أحد منهم ـ فيما أعلم ـ التنصيص على أَفضليَّته على الدَّلائل الشرعية من كتابٍ وسنَّة صَراحةً = إلَّا أنَّ تصرُّفاتِهم العملية برهان يدل على جعلهم العقل حاكمًا على النُّصوص، ويظهر ذلك فيما يتناولونه من الدلائل السَّمعية، فأمَّا الدَّلائل القُرآنيةُ، فلكونها قطعيةَ الثُّبوت لم يستطيعوا ردَّها، بل اكتفوا بتطريق الاحتمالات على دلالاتها

---

(١) **انظر**: «تأويل مختلف الحديث» لابن قُتيبة (٤٧).

(٢) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٨٨)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): **هو**: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الهمذاني الأسداباذي الشَّافعي القاضي، أُصولي متكلم تُلقبه المعتزلة بـ«قاضي القُضاة» من أئمة المعتزلة، من تصانيفه: «شرح الأصول الخمسة»، و«تنزيه القرآن عن المطاعن» = **انظر**: «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/٩٧).

(٣) «الكشَّاف» للزمخشري (٥٣٣)، والزمخشري (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ): **هو**: محمود بن عمر بن محمد = الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم، من أئمة المعتزلة، له اليد الطولى في علوم اللغة والبلاغة، من تصانيفه: «أساس البلاغة»، و«المقامات» = **انظر**: «الأعلام» (٧/١٧٨).

لينفى عنها إفادة اليقين، وأمَّا أخبار الآحاد = فهي المَرتع الخصب لظهور الطغيان الاعتزالي، فإنَّهم يردُّون السُّنن بحجَّة ظنية ثبوتها فضلًا عن دلالتها. فكُتُبهم تَرْشَحُ بنَفَس التعطيلِ لمدلولات تلك الأخبار، والرَّدِّ لها. وسيأتي ـ بإذن الله ـ ذكر الشَّواهد على ذلك.

ثُمَّ إنَّ أَقاويلَهم الدَّالة على عدم اعتبار النصِّ حين يخُالفُ مَعقولاتهم برهان آخر على أوليَّة العقل عند قيام التعارض.

وبذلك يُعلَم أَنَّه لا مناص من ردِّ التَّمحُّلات التي تتسابق في تبرئة المُعتزلة بدعوى الإنصاف لهم[1]، فالإنصاف متى كان في موضعه فهو الواجب ديانةً، وإلّا كان طَمْسًا للحقائق.

وبهذا يُعلم أنَّ المستغربين الذين رفعوا راية الدَّعوة إلى التمرُّد على النَّص الشرعي وتجاوزه، وإن أظهروا الإشادة بالتيَّار الاعتزالي لانحرافه في فهم حقيقة وظيفة «العقل» = إلَّا أَنَّهم في حقيقة الأمر أَظهروا الإشادة ليستتروا خلف هذا الأنموذج، ويُظهروا لمن لا يعرف حقيقة مقاصدهم أنَّهم إنَّما يستلهمون من ذات التاريخ الإسلامي وما نشأ فيه من حَرَكات وفِرق حادت عن الحق = ما زعموا أنَّه نواة للإبداع والتحديث، فيُخْفوا بهذا الاحتفاء الأنموذج الحقيقي الذي وقعوا في تبعيَّته واجترار رجسه وآفاته.

هذا الأُنْموذج الباطن كامنٌ في الفكر الغربي الوثني.

وهذه الحقيقة لم يستطع كبارُهم كتمَها، فأدونيس يُعلي من شأن الانحراف الاعتزالي لانعتاقه ـ نسْبيًا ـ من سلطة الوحي، لكنَّه مع ذلك كُلِّه يرتكسُ ليؤكد أنَّ هذا الأنموذج لا يمُثِّل الأنموذج المرتضى الذي

(١) وازن ذلك بما جاء في: كتاب «البعد الزَّماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النَّصِّ الشَّرعي» لسعيد بوهراوة (٥٤).

يُنْسجُ على منواله إذ يبقى أنَّه عقل وليد التديُّن لا التساؤل، فهو ـ بحسب زعمه ـ ابن الله والوحي! فتراه يقول: (ومن هنا قالت المعتزلة: إنَّ العقلَ لا النَّقل هو الذي يحكم على العالم، ويُقرِّر طبيعة الصِّلة بينه وبين الله. فالكونُ عقلي، والدِّين نفسه لا قيمة له إنْ تناقض مع العقل. كان هذا تحوُّلًا حاسمًا في تاريخ الفكر العربي، فلقد أخذ الإنسانُ يجْرؤ على أن يُخضع الوجودَ كلَّه، المادي والغيبي، لمقاييس العقل وأَحكامه، بعد أن كان الامتثال السَّلفي ـ التقليدي هو الذي يسود الحياةَ والفِكرَ. . . . ومع ذلك لم يكن ممكنًا أن تنشأ الفلسفةُ العقلانيَّةُ بمعناها الخالص الجذري، استنادًا إلى حركة الاعتزال بحدِّ ذاتها؛ لسببين:

الأَوَّل: هو أَن العقل العربي، حتَّى في صيغته الاعتزالية، لم يَنفِ، في تفسيره ظواهرَ الطبيعة، الفعلَ الإلـٰهي المستمر المباشر في الطبيعة. . .

والسَّببُ الثَّاني: هو أَنَّ هذا العقل ظل إيمانًا ـ **أي**: ظلَّ ينطلقُ من مُقدِّمات شرعيَّة يفرضها صحيحة لا شك فيها ـ، وهذا يعني أَنَّه ظلَّ أُسطوريًّا. . فالعقل العربي وليد التديُّن لا التساؤل؛ إنَّه ابن الله والوحي، وليس ابن الإنسان والطبيعة)[١].

= وأَمَّا الأَشاعرةُ فتجد الجويني يحدِّد معالم ما يدرك بالسَّمْعِ والعقل من العقائد، وما ينفرد كل دليل منهما بتقريره فيقول:

(اعلموا ـ وفقكم الله ـ أنَّ أُصول العقائدِ تنقسمُ إلى:

ـ ما يُدركُ عقلًا، ولا يَسوغُ إدراكه سَمْعًا.

ـ وإلى ما يُدركُ سمعًا ولا يتقدَّر إدراكه عقلًا.

ـ وإلى ما يجوزُ إدراكه سمعًا وعقلًا.

---

(١) «الثَّابت والمُتحوِّل» لأدونيس (١/١٢٦ ـ ١٢٨)، وانظر: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» لمحمد أركون (٢٣٦).

فأمَّا ما لا يُدركُ إلَّا عَقلًا = فكُلُّ قاعدةٍ في الدين تتقدَّمُ على العلمِ بكلامِ الله تعالى، ووجوبِ اتصافه بكونهِ صِدْقًا؛ إذِ السمعيَّاتُ تستندُ إلى كلامِ الله تعالى، وما يسبقُ وجودُه في الترتيبِ ثُبوتَ الكلام وجوبًا، فيستحيلُ أن يكون مُدرَكُه السمع.

وأمَّا ما لا يُدركُ إلَّا سمعًا = فهو القضاءُ بوقوع ما يجوز في العقل وقوعُه، ولا يجبُ أن يتقرر الحكم ثبوت الجائز بثبوت فيما غاب عنَّا إلَّا بسمع...)[١].

فأنت ترى أنَّ هذا التقسيم من موارد الخلل فيه جَعْلُ ما كان إدراكُه مُختصًّا من تلك العقائد بالدَّلالة السَّمعيَّة = مقيَّدًا بتجويز العقل له، فإن لم يحصل التجويز لم يقع تصحيح ذلك المُدرك من ذلك الطريق!

ويقول الغزالي: (... **أمَّا ما قَضَى العَقْلُ باسْتحالتِهِ = فيَجِبُ فيه تأويلُ ما وَرَدَ السَّمْعُ به**، ولا يُتصوَّرُ أَنْ يَشْتَمِلَ السَّمْعُ على قاطعٍ مُخالفٍ للعقولِ، **وظَوَاهرُ أَحاديثِ التَّشبيه أَكثرها غيرُ صحيحةٍ، والصَّحيحُ منها ليس بقاطعٍ، بل هو قابل للتأويلِ**)[٢].

وعلى وَفْق هذا القانون ـ أعني: القول بأوليَّة العقل ـ درج كُلُّ من جاء من المتأخرين المتمعقلين على النُّصوص على اختلاف مَشاربهم وتفاوت منازلهم في الانحراف، فترى الشيخ محمد عبده يؤصل للإسلامِ أُصولًا، فيعدُّ الأصل الثَّاني من الأصول التي قام عليها الإسلام ما ذكره بقوله: (الأصلُ الثَّاني للإسلام: تقديمُ العقلِ على ظاهرِ الشَّرعِ عند التعارض. أَشْرَعُ إليك بذكر أَصلٍ يتبع هذا الأَصلَ المُتقدِّم قبل أن أنتقل إلى غيره = اتَّفق أهلُ المِلَّةِ الإسلاميَّةِ[٣] ـ إلَّا قليلًا ممن لا يُنظر إليه ـ

---

(١) «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أُصول الاعتقاد» للجويني (٣٥٨ ـ ٣٦٠).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي (٢٧٢).

(٣) في حكايةِ هذا الاتِّفاقِ نَظَرٌ؛ فهي دعوى ساقها الشيخ محمد عبده مُرْسَلَةً دون أن يقيم =

على أَنَّه إذا تعارض العقلُ والنَّقل أُخذَ بما دلَّ عليه العقلُ.

وبقي في النقل طَريقان:

[الأولى]: طريق التسليم بصحة المنقولِ مع الاعتراف بالعجزِ عن فَهْمِهِ، وتفويضِ الأمر إلى الله في علمه.

والطريق الثانيةُ: تأويلُ النَّقلِ، مع المُحافظةِ على قوانين اللُّغَةِ، حتَّى يتَّفِقُ معناهُ مع ما أثْبتَه العقلُ. وبهذا الأصلِ، الَّذي قام على الكتابِ وصحيحِ السُّنَّةِ، وعَمَلِ النبي ﷺ، مُهِّدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات)[١].

بل إنَّه يجعل النَّظَرَ في الحقائق مُقدَّمًا على الأَخْذِ بالدَّلائل الشرعيَّة، فيقول: (الواجب على كُلِّ ذي عقل أَن ينظرَ في الحقائق، ويسبُرها على وجه أدق، بحَسَبِ طاقته، ويُقيم البراهين القطعيَّة، على النَّفي والإثبات. ثُمَّ يأخذ ألفاظ الشَّارع مُسَلَّمة مقبولة، قائلًا: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

ولا يتعسَّف طريق التأويل؛ فإنَّ هذا حالٌ شَرحُه طويل؛ فإنَّا لا ندري ماذا أراد بما قال، فرُبَّما ذهب اشتغالنا هباء منثورًا. فالحقُّ أن لا يُهمل النَّظر، وأن يكون من التأويل على خَطر = وهذه رُتبة الرَّاسخين في العلم الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفينٌ تحت حُجُب أستاره)[٢].

وأمَّا نصر حامد أبو زيد فيأْبى أَن تكون النُّصوصُ الشَّرعية مرجعيَّةً

= عليها البرهان، وهو في الحقيقة إنَّما عَنى حكاية اتِّفاق المُخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة من طوائف المُتكلِّمين وغيرهم، وهؤلاء ليسوا جميع أهل المِلَّة. هذا أمر، وأمرٌ آخر، فإنَّ اتِّفاق المتكلِّمين على خصوص هذه المَسألة = لا يعتدُّ به ما دام خارقًا لاتِّفاقِ أئمَّة السَّلف.

(١) «الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده» لمحمد عمارة (٣/ ٣٠١).

(٢) «حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية» (٥٠١ ـ ٥٠٢).

شاملةً يتحاكمُ إليها المُسلم في كُلِّ شؤونه الدُّنيوية والدِّينية؛ ويزعم أَنَّ جعل هذه النُّصوص ـ **ويعني**: الكتاب والسُّنَّة ـ في رُتبة الحاكم المُطلق الذي تُرَدُّ إليه الخصومات، وتفيء إليه الجزئيات = إنَّما هو من توليد الفكر الدِّيني، لا أنَّ ذلك نابع مِن حقيقتها التي أَرادها الله منها، ثمَّ إنَّ بَسْطَ سلطان هذه النُّصوص ـ بِزعْمِه ـ سببٌ في تضاؤل سُلطة العقل!

فتأمل قولَه: (.. إنَّما ينشأُ التَّصادمُ بين العقل وسُلطة النُّصوص؛ وذلك أَنَّه حين تتحوَّل النُّصوص إلى سُلطة مُطلقةٍ، ومَرجعيَّة شاملةٍ بفعل الفكر الدِّيني.... تتضاءل سُلطة العقل، وفي تضاؤلِ سُلطة العقل يكمنُ التَّخلُّف الَّذي نُعانيه على جَميع المُستويات والأَصعدة)[1].

ويقول عادل ضاهر: (... أَيُّ مَصدرٍ نلجأ إليه غير العقل، مهما كانت درجةُ مَوثوقيَّته، فإنَّها لا تَرْقى إلى مُستوى مَوثوقيَّة العقل. إنَّ هذا ما توضِّحهُ الأُطروحة الثَّانية في تأكيدِها على كون الاعتبارات العقليَّة في حال حصول تعارضٍ بينها وبين الاعتبارات الصَّادرةِ من مصدر غير عقلي = هي دائمًا مُبطلة للأخيرة. فإذا كان اللُّجوء إلى السُّلطةِ المُناسِبةِ للحُصولِ على مَعلومات مُعينة له ما يوجبه في ظلِّ ظروفٍ مُعيَّنة = فإنَّ هذا لا يجوزُ أن يُنسِينا أنَّ موثوقيَّة هذه السُّلطةِ، بدئيًا، تأسَّست على أدلَّة عقليَّة، وأنَّه في أيِّ لحظَةٍ قد تظهر أَدلَّةٌ عقليَّةٌ جديدةٌ تضع مَوثوقيَّة هذه السُّلطةِ موضع السُّؤال. وفي حالِ ظهور أَدلَّةٍ كهذه؛ فإنَّ اللجوءَ إلى هذه السُّلطة يُصبِحُ أمرًا مُتعارضًا مع الاعتباراتِ العقليَّة، وإذا كانت اعتباراتٌ من النَّوعِ الأخير.. هي الأكثر موثوقيَّة، إذن ما يتبع فورًا هو أنَّ من يُريد أن يضمن اقترابَه من معرفةِ الحقيقةِ إلى الحدِّ الأقصى ـ في الحالة التي تَعنينا ـ = لا يَمِلكُ سوى أن يُعطي للاعتبارات العقليَّة وزنًا أكبر من

(١) «الإمام الشَّافعي وتأسيس الأيدلوجيَّة الوسطيَّة» نصر حامد أبو زيد (١٦).

الاعتبارات المُستمدَّة مِن السُّلطة المُعيَّنة)[١].

ثم يُبيِّن أنَّه لا وجودَ للتعارض الحقيقي بين النَّقل والعقل، وإنَّما التعارض بينهما تعارض ظاهري، وانتفاء وجود التعارض حقيقة ـ لديه ـ ليس على أساس استحالة التعارض بينهما؛ لكون الدَّلائل العقلية موافقة للدلائل النقليَّة وتَضمُّن الأخيرة للأولى = وإنَّما على أساس امتناع وجود معرفةٍ يُوثَقُ بها تكون في رُتبة المعرفة العقليَّة لِيقع التعارض[٢]!!

وفي ذلك يقول: (الموقفُ من أيِّ تعارضٍ بين النَّقلِ والعقلِ، مِن قِبَلِ الَّذين يعتبرون النَّقلَ مَصْدَرًا من مصادر المعرفةِ = هو أنَّهم لن يتخلَّوا عمَّا وَصَلَهم عن طَريقِ النَّقلِ، حتَّى ولو تبيَّن على نحو قاطعٍ أنَّ تعارضَه مع العقل هو تعارضٌ حقيقيٌّ، وليس مُجرَّد تعارضٍ ظاهري، حتَّى موقف كهذا لا يفلت من المعايير العقليَّة. فإذا اختار واحدُنا التَّمسكَ، مثلًا، بالفهم الحَرْفي لِقِصَّة الخلق في وجه كُلِّ الأَدلَّةِ التي نَجِدُها في نَظَريَّة التطوُّر، وعِلم الإحاثةِ، وعلم الفَلَك[٣]، حتَّى في حال اعترافهِ بعدَم إمكان التوفيق بين هذا الفهم والأدلَّة الأخيرة = فإنَّه مُطالبٌ بأنْ يُبيِّنَ لماذا يَثِقُ بالنَّقلِ أكثر من ثِقَتِه بالعقلِ، بمعنى آخر = إنَّ عليه أن يُعطي أَسْبابًا لترجيح أحكام النَّقلِ على أحكام العقل، وإلَّا يكونُ موقِفُهُ تحكُّميًّا، من الواضح إذنْ؛ أنَّ العقلَ يبقى مَرجِعنا الأخير بِخصوصِ قَبولٍ، أو رفض موقف كهذا[٤]، فالعقلُ هو سَبيلُنا الوحيد لتقويمِ أيِّ

(١) «أوليَّة العقل» عادل ضاهر (١٥٦).

(٢) **انظر**: «الأسس الفلسفيَّة للعلمانيَّة» لعادل ضاهر (٣٦٢).

(٣) نظريَّة التطور التي قال بها دارون لم تَرقَ إلى درجة الحقيقة العلميَّة المقطوع بها بشهادة علماء الغرب أنفسهم الذين فوَّقوا سهام النَّقد والتمحيص إليها، ناهيك عن مناقضتها للدَّلائل الشَّرعيَّة = **انظر**: «مصرع الدَّارونيَّة» لمحمد علي يوسُف (٣٥).

(٤) **هذه مغلطةٌ**؛ ويمكن قلب الدعوى عليه بأن يُقال: إنَّ صِحَّة النَّقل ثُبوتًا ودلالةً يقضي بِقبولِ حُكْمِهِ لمن كان مؤمنًا، لقيام البرهان العقلي لديه على صدقِ كل ما يجيءُ به =

أسبابٍ قد يأتي بها من يتبنَّى مَوقِفًا كهذا لتدعيم موقفِهِ. ولكن قد يتساءلُ بعضهم: لماذا لا نُطالب مَن يَرفض قِصَّة الخلق، أو الفهمَ الحرفي لها بالأحرى في وجه الأدلَّة المُشار إليها؛ بإعطاء أسباب لترجيحهِ أحكام العقلِ على النَّقلِ؟ = الجواب بسيطٌ، وهو يتلخَّص في القول: إنَّ العقل أثبتَ موثوقيتَه خِلال أزمنة طويلة وضعت طُرقَه ومبدأه ومعاييرَه فيها باستمرار على مَحكِّ التجربَةِ العمليَّة[١]..)[٢].

ويقول محمَّد حمزة: (إنَّ العقلَ بما هو فعالية اجتماعيَّة تاريخيَّة متحرِّكة قابلٍ للخطأ لكنَّه وبنفسِ الدَّرجةِ قادرٌ على تَصْويبِ أخطائهِ؛ ولأنَّ العقلَ سُلْطَةٌ اجتماعيَّةٌ وتاريخيَّةٌ = فهو ضدُّ الأحكام النِّهائية والقطعيَّة... هكذا يُصبحُ العقلُ أوَّلًا والنَّصُّ ثانيًا[٣]؛ لأنَّ النَّصَّ يجِبُ

= الشَّرعُ لكونه من عند الله، وثبوت ذلك لديه سبب موجب للإيمان إيجابًا حتمًا كُليًا، وعندئذٍ يكون قيامُ البرهانِ العقلي على صحَّةِ النَّقل من حيث الأصل = لا يكونُ حُكمًا بأوليَّته من حيث التقديم لحكمه ابتداءً وانتهاءً، وإنَّما هو اعتضاد به ابتداء لكونِ الخطاب موجَّهًا إليه ليقوم بأمانة التكليف، ثُمَّ تكون السُّلطة للنَّقلِ؛ لأنَّ العِبرةَ بمن تنفذُ أحكامه في آخر الأمر. وأمَّا البرهنةُ على خُصوصِ قَضيَّة شرعيَّة ما مما يقع للعقلِ إدراكها = فلا **يعني أيضًا**: أنَّ ذلك حُكمٌ بأوليَّته - **أعني**: العقلَ - على النَّقلِ؛ لأنَّ الهيمنةَ في جليَّة الأمر لسُلْطان النَّقلِ = فالبرهنةُ العقلية بمثابة طليعة الجيشِ المُمهد لقيام دولةِ النَّقلِ ونفوذ أحكامِهِ.

(١) **هذا عين التناقض!** إذ كيف تجتمِعُ الثِّقةُ بالعَقْل مع ديمومة المُراجعةِ لأحكامِهِ، والفَحْص لنتائجه؟! فخضوعُهُ للفحصِ والمراجعةِ بُرهانٌ بيِّن على قُصوره، واستحالة الثِّقةِ بحُكمه على جهة الاطِّراد، والتَّاريخُ شاهد بثبوت خطإٍ ما يُظنُّ أنَّه من يقين العقل في حالات، ولم يَثبُت خطأ ما صحَّ من النَّقل ثبوتًا ودلالةً ولو مرَّة واحدة = فمنهج العقلِ يَقْضِي حينئذ بتقديم اليقين النَّقلي على ما يتعارض معه - في الظاهر - من دلالةٍ عقليَّةٍ قابلة للاستدراك والمراجعة.

(٢) «أوليَّة العقل» لعادل ضاهر (١٨٨ - ١٨٩).

(٣) القول بأوليَّة العقل على النَّقل حكمٌ قطعي نهائي عند محمد حمزة، وهذا الحكم مُناقض لما قرَّره قبل ذلك من أنَّ العقل ضد الأحكام القطعيَّة النِّهائيَّة. **فانظر**: كيف جمع في سِياق واحد بين النقيضين؟!.

أَلَّا يُخالفَ أغراضَ الإسلامِ العُليا التي تَرْمي إلى سعادةِ الإنسان في الدُّنيا والآخرة.

إنَّ انتقادات هذه الرِّوايات ذات البنية الأُسطوريَّة[١]؛ **يعني**: رفضَ إلغاء العقلِ لصالح نُصوصٍ لا يمكن أنْ يُصدِّقُها عَقلٌ إلَّا إذا كان مُتعفِّنًا، ومن أَجل ذلك لا يُمكِنُنا أن نَسكُت عنها، غير أَنَّ تحكيمَ العقلِ في هذه النُّصوص لا يمكن أنْ يَقْبَلَهُ الفكرُ الدِّيني المحافظ؛ لأنَّه لا يُنْتِجُ إلَّا الفوضى في قَبول الأحاديث أَو رفْضِها فما يسْتغربه العقلِ ولا يقبله من أحاديث الصحاح أَمرٌ نِسْبيٌّ يَتْبَعُ الثقافةَ والبيئة مما لا يَضْبِطُه ضابطٌ، ولا يُحدِّده مقياسٌ، وما كان غامضًا على العقولِ أَصبح اليوم واضحًا جَليًّا يستحيلُ العقلُ مِن خلال هذا الفَهمِ لدوره إلى تابعٍ يَلوذُ بالنَّصِّ، ويحتمي به، وهو ما حدث في تاريخِ الثقافةِ العربيِّةِ الإسلاميَّةِ بشكْلٍ تدريجيٍّ حين تمَّ القضاءُ على الاعتزالِ بعد عَصر المأْمونِ، وتمَّ بالمِثلِ حِصارُ العقل الفلسفيِّ في دوائرَ ضيِّقةٍ، ويستمرُّ الخطاب السَّلفيُّ في هذا الفَهمِ لدور العقلِ، ويتصَوَّر بذلك أَنَّه يؤسِّس العقلَ = والواقعُ أنَّه يَنْفيهِ بنفي أَساسِهِ المَعْرفي، ويُسوِّغُ النَّقل والاتباعَ والتقليدَ باعتمادِ عَقلٍ اتِّباعي نقلي)[٢].

وأمَّا محمد شحرور فالعقل لديه ليس له حدود يقف عندها، لذا

---

(١) المغالطة عند العلمانيين تكمنُ في عدِّهم ما دلَّت عليه النُّصوص الشرعية وما هو من قبيل الخُرافةِ من بابةٍ واحدة؛ والحقُّ أنَّ الفرق بينهما كالفرق بين النُّور والظلمة، فكما أنَّه لا يمكن التسويةُ بين ما هو من مُحصَّلات يقين العقل وبين الخُرافة والأُسطورة = فكذلك لا يُمكن التسوية بالأحرويَّة بين ما هو من مُحصَّلات صحيح النَّقل وبين الأُسطورة. والأساس الفارقُ بينهما ـ **أعني**: الأخبار الشَّرعيَّة والأُسطورة ـ = أنَّ مضمون الخبر الشَّرعي قام برهان الشَّرعِ على تصحيحه وإثباته، وهذا البرهان مُركَّبٌ من دلالة الوحي المعصوم والنَّظر المُسدَّد. على نقيض الأُسطورة؛ فإنها تفتقر إلى السَّند العلميِّ الذي يُصحِّحها.

(٢) «الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث» محمد حمزة (٣٣٥).

تراه يُنكر كل معرفة تتجاوزُ العالَمَ المادِّي، وفي ذلك يقول: (الكونُ مادي، والعقلُ الإنساني قادر على إدراكِهِ ومعرفتِهِ، ولا توجد حدودٌ يتوقفُ العقلُ عندها... ولا يعترفُ العلمُ بوجود عالمٍ غير مادي = يعجزُ العقلُ عن إدراكه)[١].

وبلغ الغلو العلمانيُّ في العقل مبلغَه، حين ادَّعى حسن حنفي عدم افتقار البشريَّة للنُّبوَّة لكفاية العقل لهم، ولأنَّ النبوّة لا فائدة منها إلَّا بعث النَّاس على الفُرقة والتعصب، فالنُّبوَّة عنده ضررٌ محقق لا نفع فيه، وفي تقرير ذلك يقول:

(فالنبوَّات لا يحتاج إليها العقلاء، كما أنَّها تبعث النَّاسَ على التحزُّبِ والتعصُّب، وتزيدُ من حِدَّة الانفعالات، وتغرق الإنسان في الوهم، وبإمكانيةِ خرق قوانين الطبيعة، كما أنَّها توقع في التشبيه وهو ما يعارض التنزيه العقلي، وتدفعُ نحو الخيال أكثر مما تدفع نحو العقل، وتَعِدُ النَّاس بِسعادةٍ أُخرويَّة. والفعل الأخلاقي لا يقوم على إلزام أو جزاء...)[٢].

وممَّا تقدَّم سوقه يتجلَّى للنَّاظر أمور:

الأمر الأوَّل: اعتقادُ المُخالفين لأهلِ السُّنَّة والجماعة بوجود الخصومة بين النَّقل والعقل ووقوع التَّعارض أو إمكانه وجوازه، وأنَّ تقديم النَّقل على العقل يستلزم الدَّور المُحال بداهة؛ إذ حُجيَّة الخبر الشَّرعي لا يمكن أن تعلم إلَّا بإثبات الدلالة العقليَّة، ولولا تصحيح العقل له لما أفاد، فتقديم النَّقل عندئذٍ يستلزم القدح في أَصله، وهذا ما

---

(١) «القراءة المعاصرة» لمحمد شحرور (٤٣).

(٢) «هل النَّقْدُ وقفٌ على الحضارة الغربيَّة؟» حسن حنفي (٩ ـ بحث ضمن بحوث أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظَّمتها الجمعية الفلسفيَّة المصرية بعنوان: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي).

ادَّعاهُ المخالفون بدءًا من المعتزلة[١]، ومرورًا بالأشاعرة والماتريديَّة[٢]، وانتهاءً بالعلمانيين[٣]، والدَّور في حقيقة الأَمْرِ مُنتفٍ؛ لأنَّ تصورَه مُقامٌ ـ كما سبق ـ على افتعال الخصومة بين العقل والنقل، ولا خصومة بينهما عند التحقيق. ودعوى مركزية العقل دعوى وهميَّة لا تحقق لها، ولا ينقض رفضَ هذه الخصومة = التسليمُ بوجود مبادئ فطرية مركوزة في العقل الإنساني، بل وجود هذه المبادئ والإقرار بها يوطِّد وهن هذه الدعوى؛ ذلك أنَّ هذه المبادئ مع كونها من مكوِّنات العقل البشري إلَّا أنَّها غيرُ كافيةٍ في تحصيل الحقائق؛ إمَّا مُطلقًا، وإمَّا على وجه التفصيل، فهي مُفْتَقِرة إلى نُور الوحي.

الأَمر الثَّاني: أنَّ اعتقاد الخصومة بين الدلالتين أَصلٌ تولَّد منه القول بأوَّليَّةِ العقلِ على النَّقل، هذه الأوَّليَّة إمَّا مُطلقة وهذا ما تراه عند العلمانيين الذين لا يعتبرون بمعرفة سوى ما كان مُحصَّلًا من طريق العقل = أَو كانت هذه الأَوليَّة مُقيَّدة في حال التعارض المُدَّعى، وهذا التقييد تجده عند الطوائف الكلاميَّة المُعظِّمة للشَّريعة ومن شايعهم، والتي رامت تنزيه الدِّين عن مُناقضة الضرورة العقلية بحسب اعتقادها.

فإن قيل: إنَّ في إطلاقات جُملةٍ من المُتكلِّمين ما يدلُّ على استحالة تعارض العقل والنَّقل، كما قال الغزاليُّ في وَصْفِ معتقد الأَشَاعرةِ: (وتحقَّقوا أن لا مُعاندة بين الشَّرعِ المنقول، والحقِّ المعقول)[٤].

---

(١) **انظر**: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٨٨ ـ ٨٩).

(٢) **انظر**: «البرهان» للجويني (١/ ١١١)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، و«العواصم من القواصم» لابن العربي (٢٣١)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (١/ ٣٩).

(٣) **انظر**: «الأسس الفلسفيّة للعلمانيَّة» لعادل ضاهر (٣٦٣).

(٤) «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (٦٥).

فيقال: إنَّ التعارضَ المنفي في أَقوالهم تراه عند التأمُّل، يقع في فلَك ما لا يُعارض معقولًا اسَّتقرَّ لديهم، أَو فيما كان من قبيل الشَّرعِ المُبدَّل ـ لا المُنزَّل ـ؛ **أي**: الشَّرع الذي سُلِّط عليه آلة التأويل ليُوافق أُصولهم الثَّابتة لديهم.

الأَمرُ الثَّالثُ: أنَّ العقلَ المقولَ بأوليَّته غيرُ منضبِطِ المعالم لدى أَصحابه، فالطوائفُ الكلاميَّةُ على ما بينها من شَتات في الأُصول، تنصبُ كُلُّ طائفة منها أُصولها عقلًا تُحاكمُ إليه الدَّلائل الشَّرعيَّة، وهذه الأُصول درج عليها حتَّى المُتأخرون ممن انتحل طريقتهم، إلَّا أنَّ فئامًا منهم ـ كالشَّيخ محمد عبده، مثلًا ـ لم تكن المركزيَّة لديهم لعقل واحدي وهو العقل المُستبطِن أُصول الطائفة، بل أَصبح العقل لديهم مُركَّبًا من أُصول الطَّائفةِ التي ينْتَحِلون طريقتها وممَّا استولده الفكر البشري من نظريَّاتٍ علميَّةٍ ثبتت قطعيةُ بعضِها ولم يرقَ كثيرٌ منها إلى رُتبة الحقائق المقطوع بها = ممَّا آل إلى توسيع دائرة المُناقضة للدَّلائلِ الشَّرعيَّةِ.

وأَمَّا العقلُ عند التيَّارات الفكريَّة الحديثة فمع اختلاف جذورها المعرفيَّة، إلَّا أنَّ الأَصلَ الجامع والقدر المُشترك الذي يتبدَّى بينها = منح المركزيَّة للعقل الماديِّ الَّذي يُرجِع كُلَّ شيء إلى عالم المادة وينْفي ما جاوزها من الغيبيَّات والمُطلقات.

ومُحصَّلُ القول: أنَّ العقلَ الذي يُلحُّ المخالفون على أوليَّته، لا يضْبِطه حدٌّ، وليس بين هذه العقول ائتلاف = فنتج من ذلك استحالَة القول بأوَّليَّتِهِ.

✱ ✱ ✱



المبحث الثاني

ظَاهِرُ النَّصِّ الشَّرعي بين القراءة العِضين.. والقراءة النَّسَقيَّة

إن العلاقة بين العقل وبين ظواهر النصوص ـ عند المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة ـ = علاقةٌ مركَّبة مِن نظرتين متنافيتين:

إحداهما: نظرة تصادمية، تقرِّر إمكان مناقضة ظاهر النَّص للبراهين العقلية.

وهذه النظرة لها صورتان عند المخالفين:

ـ **فإنهم تارة يجعلون المعنى الفاسد الذي توهموا أنه المراد من الدليل السمعي هو الظاهر**. وعلى مذهبهم ـ كما سيأتي نَصُّهم على ذلك ـ يمكن أن يكون في ظاهر الأدلة ما هو كفر وإلحاد.

ـ **وتارةً يجعلون المعنى الحقَّ الذي قرره الدليل السمعي المناقض لأُصولهم هو الظاهر الذي لا يمكن أن يكون مرادًا**.

وفي كلتا الصورتين يتسلطون بالتأويل؛ طلبًا لأن تكون معاني ما دلَّت عليه البراهينُ الشرعية موافقةً لمرادهم وأصولهم، لا لمراد المتكلم بها.

والنَّظرة الأخرى: ذرائعيَّة نفعيَّة، تنصب الوفاق بين الظواهر والعقل متى كانت هذه الظواهر المُدَّعاة من النص توافق ما أثَّلوه وقرروه.

وكلتا النظريتين تؤول في الحقيقة إلى نظرةٍ واحدية تنصبُ «العقل المَدْخول» حَكَمًا؛ ما وافَقه قُبِلَ وكان هو الظاهر المراد، وما ناقضه رُدَّ وكان ظاهرًا غير مراد.

ولتوطيد ما سلف؛ أَضرب أَمثلةً تكشف عن دلائل هذه النظرة التشذيبية الاختزالية عند المخالفين؛ ومِن ثَمَّ يتسنَّى بَعدُ إقامةُ النظرة الشمولية السلفية؛ لبيان العلاقة بين العقل وظواهر الأدلة على أَنْقَاضِ النظرة الخَلَفيَّة البدعيَّة.

فيقال: إن من أمثلة هذه النظرة الخَلَفِيَّة: ما تراه عند القاضي عبد الجبار؛ فإنَّه في الموضع الذي يريد فيه نُصرة مذهبه، يقرر لزوم الأَخذ بظاهر النصِّ، وامتناعَ أنْ يدل هذا الظاهرُ على غير مراد الله، ثم لا يكون منه بيانٌ يُعْرفُ به مرادُه. وفي بيان نصرته لإيجاب الاستحقاق وإنفاذ الوعيد يقول: (. . . وكذلك الوعد والوعيد، فإنَّا إذا كنا ـ كما نعلم ـ أنه تعالى عَدْلٌ حكيمٌ، لا يُلغِز، ولا يُعمِّي، ولا يخلف في وَعْدِهِ ووعيده؛ فلا بُدَّ من أن نعتقد أن مَا وَعَدَ به المؤمنين من الثواب واصلٌ إليهم لا محالة، وما توعد به العُصَاةَ نازل بهم. وأنه لا شَرْطَ هٰهنا، ولا استثناء؛ إذ لو كان لبيَّنَهُ. فلا يجوز ـ وهو حكيمٌ ـ أن يخاطِبَ بخطاب يُفيدُ ظاهرَه من الأمور، ولا يُريده به = ثم لا يَدلُّ عليه)[1].

ويقول ـ مُثبتًا لـ«الميزان» الذي دلَّت عليه النصوص: (أمَّا وَضْعُ «الموازين»، فقد صَرَّح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. . . ولم يُرِدِ الله تعالى بالميزان إلَّا المعقولَ منه المتعارفَ فيما بيننا، دون العدل وغيره ـ على ما يقوله بعض النَّاس ـ؛ لأنَّ الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] فذلك على طريق التَوسُّع والمجاز = وكلام الله تعالى مهما أمكن حَمْلُه على الحقيقة لا يجوز أن يُعدل به عنه إلى المجاز)[2].

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٥٩٧).

(٢) المصدر السابق (٧٣٥).

فالظاهر المراد عند القاضي عبد الجبار هو ما جرى على وَفْق أُصوله الاعتزاليَّة = فإن خالفها لزِمَ حينئذٍ حَمْلُه على المجاز. قد أبان عن ذلك بقوله: (إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته؛ وهناك مجازان: أحدهما أقربُ، والآخر أبعد = فإن الواجبَ حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد)(١).

فَبيِّنٌ ممَّا سبق سوقه: جَمْع القاضي عبد الجبار بين النظريتين: النظرة التعاندية؛ التي تقرر إمكان مخالفة ظواهر النصوص للعقل. والنظرة النفعية؛ التي توظِّف النص ليكون تبعًا لأصوله الاعتزاليَّة. والواقع أنْ ليس هناك إلَّا العقل المدخول، والذي **أعني به**: العقل الذي استبطن أُصولًا بدعيةً مفارقةً للدَّلائل الشرعيَّةِ؛ نقليِّها، وعقليِّها.

ومما يبرهن على أن لا حُجَّة عند المعتزلة إلَّا ما قرره العقل الاعتزالي = ما كشف عنه القاضي عبد الجبار نَفْسُهُ بقوله: (**فإن قال**: فيجب أَن تقولوا: إنَّ ما في القرآن لا يَدُلُّ على التوحيد والعدل، وأنْ لا تحتجوا بذلك على المخالفين. قيل له: **ليسَ يصحُّ الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل**، وإنما نُورِدُه لنبيِّنَ خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أَنَّهم أَشَدُّ تمسكًا به، ونُبيِّن أَنَّ القرآنَ كالعقل، في أنَّه يَدلُّ على ما نقول، **وإنْ كانت دلالتُه على طريق التأكيد**)(٢).

ولم يكن الجمع بين هاتين النَّظرتين المُتنافيتين = مختصًّا بالمعتزلة، بل إنَّ الأَشاعرةَ أَصابوا حظًّا من ذلك، فالقاضي أبو بكر بن العربي يُقنِّن في العلاقة بين الظواهر النَّقلية والعقل قانونًا، فيقول: (مِمَّا... جرى فيه

---

(١) المصدر السابق (٦٦٠).

(٢) «المغني في أبواب التوحيد والعقل» (٩٤ ـ الشرعيات).

توقُّف وغلط، أحاديث يُعارضُ ظاهرُها المقتضى بالعقل، لا تتعلَّق بالباري ولا صفاته، ولكنَّها تتعلَّق بما أخبر عنه من المعاني. . . = فإذا جاء ما ينفي العقلُ ظاهرَه = فلا بُدَّ من تأويله؛ لأنَّ حمله على ظاهره مُحالٌ فيكون غيرَ مفهوم، والشَّرعُ لا يأتي به؛ فلا بُدَّ من تأويله)[1].

وعلى وَفْق هذه النَّظرة الاختزالية للظاهر الشرعي أَسَّسَ الرازي قانونه الكُلِّي، الذي أقامه على إمكان حصول التعارض بين الدلالة العقلية وبين الظاهر الشرعي، مختزلًا القطعية في الدليل العقلي، والظَنِّيَّة في الدَّليل النقلي؛ ومِنْ ثَمَّ جعلَ الغَلَبةَ والتقديم للدَّلالة العقليَّة، وإقصاء الظَّاهر الشرعي، بِعَدِّه غيرَ مراد للمتكلم به.

وفي بيان هذا القانون الكلي يقول الفَخْر الرَّازي: (اعلم أنَّ الدَّلائلَ القطعيَّة العقليَّة إذا قامت على ثبوت شيءٍ، ثم وجدْنا أدلةً نقليَّةً يُشْعِرُ ظاهرُها بخلاف ذلك = فهناك لا يخلو الحال من أَحدِ أمورٍ أربعةٍ:

- إمَّا أن يُصدَّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.
- وإمّا أن يُبطل فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.
- وإمّا أن يصدق الظواهر النقليَّة ويكذب الظواهر العقليَّة، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقليَّة إلا إذا عرفنا بالدلائل العقليَّة إثبات الصانع وصفاتِهِ، وكيفيَّة دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ.
- ولو جوَّزنا القَدْحَ في الدلائل العقليَّة القطعيَّة؛ صار العقل مُتَّهمًا غير

---

(١) «العواصم من القواصم» (٢٣٠ ـ ٢٣١)، وأبو بكر بن العربي (٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ): هو: محمد بن عبد الله بن محمد، المعروف بـ = ابن العربي الأندلسي الإشبيلي، حافظ متبحر في العلوم، ينتحل في الفروع مذهب الإمام مالك، ولي قضاء إشبيلية ثم عُزل، من تصانيفه: «أحكام القرآن»، و«القبس» = **انظر**: «السِّير» (٢٠/ ١٩٧).

مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأُصول خرجت الدلائل النقليَّة عن كونها مفيدة = فثبت أنَّ القَدْحَ لتصحيح النَّقلِ يُفضي إلى القَدْحِ في العقل والنقل معًا، وأَنَّه باطل.

ولمَّا بطلت الأَقسام الأربعةُ لم يبق إلَّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقليَّة، القاطعة بأن هذه الدَّلائلَ النقليَّةَ إمَّا أن يقال: غيرُ صحيحة، أو يقال: إنَّها صحيحة؛ إلَّا أنَّ المراد منها غيرُ ظواهرها...)[1].

ويقول الدكتور سُليمان دُنيا، متابعًا الرَّازي فيما قرَّره من تعميق النظرة التصادمية بين الدَّلالة العقليَّة وظواهر النصوص الشَّرعيَّة: (تمشِّيًا معَ قاعدةِ أَنَّ العقلَ أَساسُ الدِّينِ = قَرَّرَ عُلماءُ الإِسلامِ أَنَّ ما يَرِدُ من النُّصوصِ الدِّينيَّةِ مُخَالفًا لصريح العقل يُعْفي المُكَلَّفُ مِن الأمر باعتقاد ظاهره؛ لأَنَّ التكليفَ بما يُخَالفُ صريحَ العقلِ = إِرْغامٌ وجبر، ولا جَبْرَ في الإِسلامِ ولا إِرْغام، وإذا لم يقع تكليف بما يُخالف ظاهره صَريح العقلِ، فللمُسلمِ الحق بعد أن رُفِعَ عنه إصرُ الإيمان بهذا الظاهر الَّذي يُنافي صَريحَ العقل = في أَن يُفوِّضَ الأمرَ في تحديدِ المُرادِ بهذا النَّصِ إلى الله، كأَن يقول: آمنتُ بما أَرادَ اللهُ مِن هذا النَّصِّ، ولا حاجةَ بي إلى التَقصِّي عن المُرادِ منه = أو يميل بالنَّصِ إلى مَعنى يَقْبَلُه العقلُ ويَحْتمِلُهُ النَّصُّ)[2].

فالمتأمِّل في كلام الرَّازي ومن تابعه يتحرَّر لديه أَنَّ منشأ الغلَط لديهم، مُتأتٍّ من جهة اعتقادهم إمكان حصول التعارُض بين الدَّلالتين. وهذا الاعتقاد باطل؛ ذلك أَنَّ الدَّليلَ العقليَّ جزءٌ من مفهوم الدليلِ الشَّرعِي، شاهدٌ على صدق البراهين النقلية. فيمتنع وقوع التناقض بينهما؛ لأن بطلان الدليل مستلزمٌ بطلانَ المَدلول. **هذه خَلَّة.**

---

(١) «أساس التقديس» (١٣٠).

(٢) «التفكير الفلسفي الإسلامي» للدكتور: سُليمان دنيا (٢٢٢).

وخلَّة أخرى: أَن افتراض التعارُض - حتى على تقدير التَّسليم بمذهبه - ممتنعٌ؛ لأنَّ الدلائل العقلية عنده قطعيةٌ، والدلائل اللفظية ظَنِّية مطلقًا. ومن المعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني[١] ووجه امتناع أن تكون الدلائل النقلية مناقضة للبراهين العقلية = أنَّه لو كانت منافيةً لم يتحقق كونها أدلةً للعباد على مُرادات الله تعالى من خَلْقِهِ؛ لأن العقل حينئذٍ يأبى قبولها والعملَ بمقتضاها. واتفاق العقلاء يدل على كونها أدلةً؛ فبطل قولهم بالتنافي بين الدلالتين. **هذا أمر**.

والأمر الثاني: أن ورود التكليف بما يتنافى مع مُدْرَكات العقل ممَّا لا يمكن بحال أن يصدقه العقل ويقبله = هو عند التحقيق تكليف بما لا يطاق. والتكليف بهذا النَّوع ساقط في الشريعة؛ فَعُلِم امْتناع تنافي الدلالتين.

والأمر الثالث: لو كانت الدَّلائل النَّقليَّةُ مُنْطويةً عَلَى مُخَالَفة الضَّرورةِ العقليَّة = لكان الكفار أوَّل من سارع لردِّها؛ لما عُلِمَ من تضاعُف كَلَبِهم في رَدِّ ما جاء به النبيُّ ﷺ، وتَشَوُّفهم للظَّفَرِ بأدنى مَطْعن للطعن فيما بُعث به عليه الصلاة والسلام؛ حتى إنهم كانوا يفترون عليه، وعلى ما جاء به، فتارة ينعتونه ﷺ بأنه شاعر، وتارةً ساحر، وتارة مجنونٌ. ويفترون على ما جاء به: بأنه سحرٌ، وشعرٌ، وأَساطير الأولين. فلو كان فيما جاء به ما يتناقض مع دلائل العقل لكان ذلك أَوْلى ما يَنْعتُون به ما جاء به ﷺ = فانتفاء ذلك منهم ضرورةً يُعلم منه جريان الدلائل النقلية على وفق مقتضى العقل الفطري.

وإنَّما كان تكذيبهم للوحي لأمور أخرى؛ كالعناد، والاستكبار[٢]، ومصادمته للذهنيَّة الوثنيَّة التي كانت بمثابة القالب المعْياري المنسوج بخيوط العادة والتقليد لما كان عليه الأسلاف.

---

(١) **انظر**: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيميَّة (١/ ١٨٥).

(٢) **انظر**: «الموافقات» (٣/ ٢٠٨ - ٢٠٩).

ويقال ـ على فَرْض إمكان التعارض ـ: إنَّ التقديم للدلالة العقلية عند التعارض ليس بالنظر لجهة ورودها؛ بل لاتِّصَافِها بالقَطْع. فالدليل السمعي يكون قطعيًّا في موارد عدة. ومن نَفَى ذَلك فإنما يخبر عن جَهْله، لا بما هو ثابت في نفس الأمر.

وبرهان إفادتها القطع واليقين ضرورتان:

إحداهما: أَن الصحابة رضوان الله عليهم فهموا مُراده ﷺ من خطابه.

الضرورة الثانية: أنَّهم نقلوا إلينا مراده كما نقلوا اللّفظ الدَّال عليه[١].

فإذا تقرر ذلك؛ فكلا الدَّليلين تَعْتورُهما القطعيَّة والظنيَّة. فليست القطعية صفةً ملازمةً للدليل العقلي، وليست الظنية محصورة في الدليل النقلي. وعلى هذا؛ فلا يخلو الحال = إمَّا أن يكون الدليلان قطعيين أو ظنيين، أَو أحدهما قطعي والآخر ظني. فإن كانا قطعيَّين فإنه يمتنع حصول التعارض بينهما؛ لأنه يلزم من ذلك الجمع بين النقيضين. وإن كانا ظنيين فإنه يُلْتَمَس طلب ترجيح أحد الدليلين، فأيُّهما تَرَجَّح كان هو المُقدَّم. أما في حالة كون أحد الدليلين ـ سمعيًّا كان، أو عقليًّا ـ قطعيًّا أو ظنّيًا؛ فإن التقديم حاصل للقطعيِّ منهما[٢].

وبهذا الإجمال يُعْلَمُ فَسَاد ما ذهب إليه الرازي ومن وافقه؛ من طريقين:

الأول: نفي التسليم بأصل إمكان التعارض.

الثاني ـ على تقدير صحة الأصل ـ: منع الحصر في التقسيم الذي رَسَمَه في قانونه.

---

(١) **انظر**: «الصواعق المرسلة» لابن القيم (٢/ ٦٣٧).

(٢) **انظر**: «درء تعارض العقل والنقل» للإمام ابن تيمية (١/ ٧٩ ـ ٨٠).

وبه يُعلم فسادُ ما ذهب إليه السنوسي[١] ومن وافقه ـ كالصاوي[٢] ـ؛ مِنْ عَدِّ التمسك بظواهر الأدلة النقلية من أصول الكُفر، حيث قال الصَّاوي: (وأصول الكفر والبدعة سبعة.. التَّمسُّك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة، من غير عرضها على البراهين العقلية، والقواطع الشرعية)[٣].

وعلة الوقوع في هذه الفاقرة هو اعتقادُهم أَنَّ ظواهرَ النُّصوص قد تدل على ما لا يليق نسبته إلى الشَّرع بحسب ما اعتقدوه، لا بحسب الواقع. وهذا الاعتقاد هو أصل أَهل الكفر، وقد عُلِمَ فَسادُه بالضرورة؛ فإن الله أنزل وحيه بيانًا للخلق، وهدايةً.

وبعد الإبانة عن النظرة النَّكِدَة عند المخالفين للعلاقة بين العقلِ وظواهر النصوص = فإن من المتحتم الكشف عن حقيقة العلاقة الاتساقيَّة التوافقية بين دلالة العقل وبين هذه الظواهر.

فيقال: الظاهر إذا أُطلق فإنه يُقْصَدُ به: ما يسبق إلى العقل الفطري لمن يفهم تلك اللُّغة المخاطب بها. ثم هذا الظهور قد يكون بمجرد الوَضْعِ، وقد يكون بسياق الكلام والقرائن المحتفَّة به[٤].

فلا يمكن بحالٍ أن يكون النَّصُّ الشرعي غُفْلًا عما يُبينُ عن مراد المتكلِّم به؛ فإنَّ هذا ممتنع على من قَصَد بِشَرْعِهِ أن يكون هدايةً للخلق

(١) السنوسي (٨٣٢ ـ ٨٩٥هـ): محمد بن يوسف السنوسي، الحسني من جهة الأم، فقيه مالكي من فقهاء تلمسان في عصره، من تصانيفه: «عقيدة أهل التوحيد» = ويُسَمَّى «العقيدة الكبرى»، و«أم البراهين» = **انظر**: «شجرة النور الزكية» (١/ ٢٦٦).

(٢) الصاوي (١١٧٥ ـ ١٢٤١هـ): أحمد بن محمد الصاوي، الخلوتي، شهاب الدين، أبو العباس فقيه مالكي، متصوف، تلقى العلم في الأزهر، من تصانيفه: «الفرائد السنية على متن الهمزية»، و«حاشية على تفسير الجلالين» = **انظر**: «شجرة النور الزكية» (١/ ٣٦٤).

(٣) «شرح الصاوي على جوهرة التوحيد» (٢٤٩).

(٤) **انظر**: «الرسالة المَدَنيَّة» للإمام ابن تيميَّة (٣١).

وعِصْمةً لهم من الضلال. فإحراز الظاهر الحقيقي يستلزم لَحْظَ الضوابط التالية:

الضابط الأول: أن الألفاظ ـ كما هو معلوم ـ قوالبُ المعاني. فالمدلول الَّذي يُعطيه اللَّفظُ في حال الإفراد قد يختلف عنه حال تَرْكيبِه واستعماله، هذا مِن جهة..

ومن جهة أُخرى: فإنَّ الالتفات إلى اللَّفظِ دون لَمْحِ الصِّيغة التي في قالبها قد سُكَّ اللفظُ = مُؤْذنٌ بانْزياحٍ عن مَدرجة قصد المُخاطِبِ بخطابه؛ ذلك أَنَّ من عادة أَهل اللِّسان في بعض الأَحيان استعمالَ المُفْردِ لِيُعطِي معنى الجِنْسِ والجميع، وهذا ما لا يُعطيه اللَّفظُ في حال التَّثنيةِ فإنَّه إنَّما يَدلُّ على معنى يدلُّ على اثنينِ بعينهما[1]، وكذا من معهودهم في الخطاب استعمال صِيغة الماضي في موضع المستقبل إشارة إلى أنَّه في الثبوت كالماضي الذي قد وقع، وكذا سوق المُستقبل في موضع الماضي؛ إعلامًا بديمومة هذا الأمر وعدم انقطاعه[2] إلى غير ذلك من الأَمثلة؛ فمن لم يلحظ هذه المَنازِعَ = أَخطأَ في فَهْم الوحي الذي جاء على وفق معهودهم في الخطاب، قال الإمام مكي بن أبي طالب رَحِمَهُ اللهُ: (ولا يَحْسُنُ نقلُ المعروفِ في كَلامِها[3] إلى غَيْرِهِ إلَّا بِحُجَّةٍ ودليلٍ يَجِبُ له التَّسليم)[4].

الضابط الثاني: أنَّ من الغَلَطِ المُحقَّق حين تناول النص تجريدَ اللفظ من تركيبه وسياقه، ثم قَصْر الظاهر على ما يتبادر من اللفظ مجرَّدًا

---

(١) **انظر**: «الصاحبي» لابن فارس (٣٤٨ ـ ٣٥٥)، و«جامع البيان» لابن جرير (٨/ ٥٥٦).

(٢) **انظر**: «المحرر الوجيز» (١/ ٢٨٥).

(٣) **أي**: في كلام العَرب.

(٤) «الهداية إلى بلوغ النِّهاية» (١٠/ ٦٥٠٤)، ومكي بن أبي طالب (٣٥٥ ـ ٤٣٧هـ): **هو**: مكي بن أبي طالِب حمُّوش بن محمد، أبو محمد القيسي القيرواني القرطبي، علَّامة في القراءات وعلوم اللُّغة، مالكي المذهب، من تصانيفه: «مُشكل إعراب القرآن»، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» = **انظر**: «السير» (١٧/ ٥٩١).

عن تركيبه. فهذا ـ بلا ريب ـ قصور في تحصيل الظاهر. ثم تجد المخالف يبني على قصور نظرِهِ معاندة العقل للظاهر الشرعي.

والحقيقة: أن المُناقضة واقعة بين العقل الظاهر «المتوهم»، لا ظاهر الدليل في نَفْسِ الأمر. ولهذا المقام أَمثلة عديدة، أجتزئ منها بمثالٍ دالٍّ على المقصود. **فمن ذلك**: ما جاء في قول الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]. فهذه الآية يدل ظاهرها على إثبات علو الله تعالى على مخلوقاته، وهذا الظاهر مُحصَّل بدلالة السياق، وبإدراك العقل المسدَّد. وأما من نَظَر إلى الحرف «**في**» نظرًا مُجرَّدًا عن سياقه ومتعلقاته؛ فإنه سيتوهم أَن ظاهر الآية أن الله ـ تعالى ـ مظروفٌ للسماء، وأنها محيطة به ـ تعالى الله عن ذلك ـ؛ ومن ثَمَّ يلزم من هذا الفهم المغلوط القطعُ بأَنَّ الآية ليست على ظاهرها، لمخالفتها الدلائل العقلية. لذا ترى ابن جماعة يقرِّرُ ذلك بقوله: (اعلم أَن الدَّليل العقلي القاطع، والنقلي الشَّائع على أن الآيات المذكورة[1] ليست على ظاهرها؛ لوجوه:

الأول: أنَّ لفظة (**في**) للظرفية، وتعالى الله أَن يكون مظروفًا لخلق من خلقه. **فإن قيل**: (**في**) ها هنا بمعنى (على) كقوله تعالى: ﴿فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾ [طه: ٧١].

قلنا: هذا مردود لوجهين:

أحدهما: أن ذلك خلاف الأصل، وموضوع الُّلغةِ التي نزل بها القرآن، وممنوع عند المحققين من نحاة البصرة.

الثاني: لو أريد معنى (**على**) كان لفظه أَفخمَ وأَعظمَ، فإن قوله:

---

(١) يعني بالآيات هنا: قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥].

(من على) السماء أفخم وأعظم من قوله: ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾...)[١].

والخطأ الذي وقع فيه ابن جماعة، أَنَّه حَمَلَ اصطلاح النحاة وعُرْفهم المختص في تسمية هذه الألفاظ كـ (**في**) و(**عند**) وغيرهما؛ ظروفًا؛ لنوع من المشابهة لَحَظها النحاة بينها وبين ما تواضع عليه أهل اللُّغة من تسميةِ بعض الأشياء ظروفًا وأوعيةً؛ من شأنها الإحاطة بالمظروف، واحتواؤه، كما يحيط الإناء بالمائعات، والمسكن بالساكن = حَمَلها على مواضعة اللغويين حَمْلًا مطلقًا؛ بحيثُ يُحْرِزُ اصطلاحُهم هذا المعنى المعروفَ عند اللغويين بتمامه.

وموطن الغلط: أن النحويين لم يقصدوا ذلك باصطلاحهم؛ بدليل تقسيمهم للظرفية إلى ظرفيةٍ حقيقة، وأخرى مجازية[٢] **والتحقيق**: أن هذه الألفاظ المصطلح عليها بالظروف يتنوَّع تعلُّقها بمعاني الأسماء والأفعال؛ بحسب حقائق تلك الأسماء والأفعال، المتواضع عليها في اصطلاح النحويين بـ«**المظروفات**»، لا أنَّ ما أفاده اللفظ في مَوْضعٍ يفيد نَفْسَ المعنى في جميع الموارد؛ فإِنَّ طرْد ذلك غَلَطٌ على لسان العرب؛ لأن الأصل عدم الاشتراك.

ومما يوطِّد هذا المعنى: أَنَّ النحاةَ يقولون: رأيتُ فلانًا في الدار. ويقولون: رأيتُ فلانًا في المنام. ويقولون: رأيتُ فلانًا في المرآة = فأنت ترى أَنَّ هذا الحرفَ ـ أعني (**في**) ـ المفيد لمعنى الظرفيَّة المكانيَّة عند النحاةِ؛ قد وَرَدَ في هذه المواطن جميعها. ومن المعلوم أن المعنى

---

(١) «إيضاح الدليل» لابن جماعة (١١٣ ـ ١١٦)، وبدر الدين ابن جماعة (٦٣٩ ـ ٧٣٣هـ): **هو**: محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي الشَّافعي، بدر الدين أبو عبد الله قاضٍ، له مُشاركة في العلوم، من تصانيفه: «المنهل الرَّوي في الحديث النبوي»، و«تذكرة السَّامع والمُتكلِّم» = **انظر**: «الأعلام» (٥/ ٢٩٧).

(٢) **انظر**: «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية» للشاطبي (٣/ ٦٢٤).

الظاهر الذي تفيده جملة (في الدَّار) ليس هو ذات المعنى الظاهر الذي تفيده جملة (في المنام) وليس هو المعنى الظَّاهر الذي تفيده جملة (في المرآة) مع كون كلِّ جملة حقيقةً في معناها الذي دلَّت عليه. ومع ذا؛ فالمعنى المُحرَز من قولك: (فلان في الدار)؛ أي: ذاته كانت في الدار. وهذا ما لا يُحصَّل من قولك: (رأيتُ فلانًا في المنام) ولا محصَّلًا كذلك من قولك: (رأيت فلانًا في المرآة) وكذلك؛ فإن وجود المرئيِّ في المنام ليس مطابقًا لوجوده في المرآة[١].

وزُبْدةُ القَوْلِ أنَّ ما اعترض به ابن جماعة رَحِمَهُ اللهُ على أهل السُّنَّة والجماعة ليس مُخلَّصًا من كدر الوهم والغَلط، وجميع الأوجه التي ساقها يعلم بطلانها ببطلان أَصلها المذكور آنفًا. وينتظم من ذلك: أن الآية على ظاهرها في إثبات عُلوِّ الله تعالى على خَلْقِه، وهي حقيقة في معناها التي دلَّت عليه، وأنَّ مدلولها لم يَنْفِهِ البرهان العقلي. والذي نفاه ليس مدلولها، وإنما هو الظاهر «المتوهَّم».

الضَّابِط الثَّالث: أنَّ الظَّاهرَ الحقيقيَّ في بعض المَوَارِدِ لا يُقتصرُ في تحصيلِهِ على نصٍّ واحد، بل النَّظرُ يتجه إلى جُملة الدَّلائل الشَّرعية؛ لأنَّ الوحي كالكلمة الواحدة يصدِّقُ بعضُه بَعْضًا.

يقول الإمام الخطَّابي رَحِمَهُ اللهُ: (القُرآنُ كلُّه بمنزلةِ الكلمة الواحدة[٢]، وما تقدَّر نُزُوله وما تأخَّرَ في وجوب العمل سواء، ما لم يقع بين الأوَّل والآخر مُنافاة)[٣][٤].

---

(١) **انظر**: «بيان تلبيس الجهميَّة» (٦/ ٢٥٣ ـ ٢٥٦)، **وانظر**: «التدمرية» (٨٥ ـ ٨٦).

(٢) ليس هذا قيدًا، بل الوحي كلُّه قرآنًا وسُنَّةً بمنزلة الكلمةِ الواحدة.

(٣) المُنافاة قد تقع في الأحكام من جِهةِ ورود الحكم الآخر ناسخًا للحُكم المُتقدِّم، وأمَّا العقائد فلا تقع المُنافاة بينها؛ لكونها أخبارًا، والأخبار المحضة مُحكمة لا يتطرَّق إليها نَسْخٌ ولا تبديل.

(٤) نقلًا عن «الجامع لِشُعَبِ الإيمان» للبيهقي (١/ ٤٧٠)، والخطَّابي (٣١٩ ـ ٣٨٨هـ): =

ويقول الإمام الشَّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (مآخذ الأدلَّة عند الأئمَّة الرَّاسِخين إنَّما هي أنْ تؤخذ الشَّريعةُ كالصورة الواحدة؛ بحَسَبِ ما ثبت من كُلِّيَّاتِها، وجزئياتها المرتبة عليها، وعامِّها المُرتب على خاصِّها، ومُطْلَقِها المحمول على مُقيِّدها، ومُجْمَلها المفسَّر بمبينها. إلى ما سوى ذلك من مَنَاحيها. فإذا حَصَل للنَّاظر مِن جُمْلتها حُكْمٌ من الأحكام = فذلك هو الذي نطقت به حين اسْتُنْطِقَت)[1].

الضَّابِط الرابع: أنَّ الدلالة الفطرية العقليَّة والحسيَّة قرينةٌ متصلَةٌ بالخطاب، مبيَّنةٌ له، دالَّةٌ على الظاهر الحقيقي المراد للمخاطب بخطابه؛ كدلالة القرائن اللفظية المتصلة - كالشرط، والاستثناء، والصفة - التي لا يُفهم ظاهر الخطاب دونها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (القرينة المتصلة باللَّفظ إذا كانت لَفْظيَّةً بيَّنت معناه، وكان ظاهره ما دَلَّت عليه. فكذلك القرينة المتصلة، وإن لم تَكن لفظيَّةً؛ فالحِسُّ، والظاهرُ، والعقل الذي يُعلم به أَنَّ المخاطبُ لم يُرِدْ بكلامِهِ ما يخالفه عندهم = قرينة متَّصلة؛ إذ لا يظُنُّ المستمعُ بالمُخَاطب أنَّه أراد ذلك. ومن المعلوم أن فهم الخطاب لا بُدَّ فيه من عِلم المُخَاطَبِ والمُخاطِبِ جميعًا، فكما أَنَّ عِلْمَ المُخَاطَبِ المُستمع أَنَّ المخاطِب المتكلِّم لا يُريد بلفظه إلا مفهومه ومعناه = يُوجبُ أنْ لا يحمله على غيره = فكذلك عِلْمُ المُخاطِب المُتكلِّم أنَّ المخاطَب المستمع لا يفهم أنه أراد ما يخالف حِسَّه وعَقْلَه قرينةٌ وضميمة يَضُمُّها إلى كلامه)[2].

= هو: حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطَّاب القُرشي العدوي البُستي، كان فقيهًا أديبًا، من تصانيفه: «غريب الحديث»، و«معالم السُّنن» = **انظر**: «مسالك الأبصار» (٥/ ٤٥٣).

(١) «الاعتصام» للشَّاطبي (٢/ ٥٠).

(٢) «جواب الاعتراضات المصرية» (١٠٠)، **وانظر**: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٣٦)، و«بيان تلبيس الجهمية» (٦/ ٢٥١ - ٢٥٣).

فإن قيل: هل يَصحُّ أن تقع القرينة الحسيَّة متأخرةً عن الخطاب غير محتفَّةٍ به، بحيث يفوت الظاهرُ الحقُّ من الخبر الشرعي على جميع السَّلف، ولا تَنْتَصِبُ هذه القرينة الكاشفة عن الظاهر الحقيقي = إلا للخلف؟

فيقال: أمَّا فيما يتعلَّق به تكليف فبالاتفاق يمتنع أن يفوت إحراز الظاهر على المخاطَبين في زمن التشريع، ومَنْ بَعْدَهم = لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[1] أما فوات الظاهر فيما لا تكليف فيه؛ كأنْ يُخبِر النَّصُّ الشرعيُّ بشيءٍ من الأمور الكونية الطبيعيَّة، فيكون ما كان ظاهرًا للسَّلف مناقضًا للحقيقة الموضوعيَّة التي لا تتحرر إلَّا للخالفين ممن جاء بعدهم = ذهب إلى ذلك العَلَّامة عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي رَحِمَهُ اللهُ. وفي تقرير ذلك يقول: (سمعت بَعْضَ العلماء يقول: إن القرآن لم يُنَزَّلْ لتعلُّم الطبيعة، والفلك، والتاريخ، والتشريح، والطب، ونحو ذلك من العلوم الكونية. وإنما نُزِّل لبيان الدِّين عقائدَ وأحكامًا، وإنما يذكر بعض ما يتعلق بالطبيعة والفلك... ونحوها لمغزًى ديني... وهكذا السُّنَّة... ومقصودُ هذا العالِم ـ على ما فهمته ـ: أنَّه لا يَصحُّ الاستناد إلى ظاهر آية من القرآن أو حديث من السُّنَّة في تقرير أمر من تلك العلوم الكونية؛ كما هو بالنسبة إلى غالب الناس غيبٌ...

والمقصود: أن قول ذلك العالم: إنَّ الشريعة إنما جاءت لتعليم الدين عقائد وأحكامًا، وأما ما جاء فيها مما يتعلق من العلوم الطبيعية والتاريخ فليس المقصود من ذكره التعريف بكنهه وحقيقته وكيفيته مفصلًا، وإنما يُذْكَرُ تَنبيهًا على الآيات والمَثُلات = كلُّ هذا صحيح، **ولكن**: هل يقتضي هذا جوازَ أن يكون الواقع في تلك الأمور خلافَ ظاهر الخبر

(١) انظر: «المُسوَدَّة في أصول الفقه» (١/ ٣٩٢).

الشرعي؟ قد كنت أُنكر هذا أشَدَّ الإنكار، وأقول: إن الظَّاهر حجةٌ قطعية، وإنه إذا كان الواقع خلاف ظاهر الخبر = كان الخبر كذبًا، وإن لم يكن المقصود من الخبر بيان ذلك الأمر = ثُمَّ رأيتُ في أصول الفقه مسألةً تعضد ما قاله ذلك العالم، وهو قول بعضهم: إنَّ النص إذا سيق لمعنى غير بيان الحكم وكان عامًّا؛ لا يُحتَجُّ بعمومه في الحكم، ويمكن أن يَطَّرد ذلك في سائر الدلالات الظاهرة. **ووجه ذلك**: أنَّ المُتكلِّم إنما يعتني بالمعنى المقصود بالذات، وأما ما ذكر عَرَضًا فإنَّه لا يعتني به؛ كأنه يَكِلُ تحقيقَ حكمه إلى مَوضْعه...

فإن قلتَ: فهل يجوزُ أن يُخبر عن شيء من الطبيعيات بكلام ظاهره مخالف للحقيقة؟ هذا هو موضوع السؤال.

قلت: أمَّا إذا ثبت أَنَّ الظاهر في مثل ذلك لا يُعتدُّ به، بل يحتمل أنَّه مراد، ويحتمل أنه ليس بمراد، فلا مانع من ذلك؛ إذا لم يبق ذلك الظاهر ظاهرًا. فتدبَّر!...

فإذا أطلق الشارع نصًا في حكم لم يحضر وقته، وللنَّصِّ ظاهر لفظي، ثم بيَّن عند الحاجة ما يرفع ذلك الظاهر = لم يلزم من إطلاق النص كَذِبٌ، ولا شبه كَذِبٍ. فتدبَّر، وأمعن النظر! **ثم نقول**: معرفة صفات الأمور الطبيعية ليس لها حاجة في الشَّريعة أصلًا، فلا مانع مِن ترْك بيان ما يتعلق بها أصلًا، وإنَّما يظهر البيان عندما يطَّلع الإنسان على صفة فعل الشيء، فيتبين له حينئذٍ المعنى المراد من النص. ولا يلزم كذب ولا شبه كذب؛ إذا تبين أن الواقع خلاف الظاهر اللفظي من النص...)[1].

ثم إنه رحمه الله استدلَّ على جواز تأخُّرِ القرينة التي تدل على خلاف

---

(١) «رسالة في حقيقة التأويل» (١٠٩ ـ ١٢٢).

الظاهر للمخاطبين في أثناء الخطاب بقول النبي ﷺ لأزواجه لمَّا سألنه: أيهنَّ أسرع لحوقًا به؟ (فقال رسول الله ﷺ: «**أسرعكن لحاقًا بي، أطولُكُنَّ يدًا**» قالت: فكنَّ يتطاولن أيتُهن أطولُ يدًا. قالت: فكانت أطولَنا يدًا زينب؛ لأنَّها كانت تعمل بيديها وتصَّدَّق)[1].

ما ذكره العلامة المعلمي رحمه الله مرجوحٌ نظرًا. **ووجه ذلك**: استحالة أَن يخبر الشارع بأمر يَظْهر للسلف منه غير المراد، ويَعْزُب عنهم درك ظاهره الحقيقي، ولو كان الخبر واردًا تبعًا لا بالقصْد الأوَّل للشَّارع؛ إذ يلزم من هذا القول لوازمُ باطلةٌ، منها: أَنَّ في ذلك تجويزَ أن يدلَّ ظاهر الخبر على أَمر مناقضٍ للحقِّ في الواقع. **هذا الأمر الأول**.

والأمر الثاني: تجويز أن يعتقد السَّلف ما هو نقيض الحق في نفس الأمر، ولو في أمرٍ لا صلةَ له بالمقاصد الأصلية للشارع.

الثَّالث: أَنَّه على هذا القول لا يتأتَّى الجزم بالظاهر؛ لأنه مُنوط بتصحيح الواقع المجهول؛ إذْ من المعلوم أن كثيرًا من المُكتشفات الطبيعية يَدَّعي ابتداءً أَصحابُها أنَّها قطعيَّةٌ، مع كونها في الحقيقة نسبيَّة؛ لورود ما يَنْقضها ويَحِلُّ مكانَها. فيبقى الظاهر الذي أخبر به من يَمْلك الحقيقة القطعية = مُعطَّلًا، ومُرْتَهَنًا لفوضى النَّظريات.

ومما يدل على مرجوحيَّة ما ذكره رحمه الله تجويزه أن يُقرَّ النبيُّ ﷺ أصحابه على المعنى الظاهر المناقض للواقع، مع عِلْمِه ﷺ بأن ما ظهر لهم ليس هو الحق؛ لكون هذا الظاهر لا يضرُّهم في دينهم، أو لكونه مما يَدِقُّ على أَفهامهم! وفي ذلك يقول: (المعلم النَّاصح يتجنَّبُ أن يَخْرج بالطالب في الدرس عن ذلك العلم. فهكذا النبي ﷺ كان يتجنَّب

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الزكاة»، باب رقم [١١] (٢/ ١١٠ ـ رقم [١٤٢٠])، ومسلم في: كتاب «فضائل الصحابة»، باب «من فضائل زينب أم المؤمنين رضي الله عنها» (٤/ ١٩٠٧ ـ رقم [٢٤٥٢])، واللفظ لمسلم.

أن يشغل الناس بما لم يُبعث لأجله؛ بل كثيرًا ما يُقرُّهم على ما يعلم أنَّه خطأٌ وغَلَطٌ؛ لأن ذلك لا يضرُّهم في دينهم. فإذا دعت المصلحة إلى ذكر ما يتعلَّق بشيءٍ من الأمور الطبيعية ذَكره على وجه لا يجرُّ إلى إيقاع السامعين في الخوض في أحوالها الطبيعية، فيشتغلوا بذلك عن المقصود. ومن ضرورة هذا المعنى: أَن لا يذكر لهم في الأمور الطبيعية خلاف ما يعرفون، أو يذكر لهم مما لا يعرفون شيئًا فيه دِقَّةٌ وغرابة؛ فلا يذكر لهم مثلًا: الأرض كُرويَّةٌ، أَو أَنَّها تدور)[١].

ففي مطاوي كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ من مُسْتكره اللوازم التي يُعلم عدم قصده لها = ما يُشرِف بك على فساد ملزومها. فإن في تجويز كَثْرةَ إقرار النبي ﷺ أصحابه على الخطأ؛ ولو في أمرٍ لا يضر بدينهم = سَلْبٌ لصفةِ النُّصح عنه ﷺ - من حيث لا يشعر -، وإن كان قصْدُه رَحِمَهُ اللَّهُ نقيضَ هذا المعنى. **فهذه مغلطةٌ.**

والمغلطة الأخرى: أَنَّ لازم قوله تجهيل الصَّحابة، واتصافهم بالسذاجة وضحالة الفهم؛ بحيث يمكن أنْ يغمُض عليهم جميعًا معاني الظواهر المتعلقة بالكون. ومما يقطع بفساد ما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ من جواز أن يخفى الظاهر الحقيقي عن السَّلف = أنه لم يجد دليلًا لتصحيح ما قَعَّد لَهُ = إلا حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا؛ مما يدلُّ على وَهْن الأَصل وتَرَهُّلِهِ.

وما استدل به لا يصلح للاستدلال في هذا المقام؛ ذلك لأَنَّ سؤال أَزواج النبي ﷺ عن أَيتهن أَسرع لحوقًا به = هو سؤالٌ عن فضيلةٍ. ومَيْسمُ ذلك: حرصهن - رضي الله عنهن - على معرفة ذلك؛ إذ من المعلوم من حالتهن وحال الصحابة عمومًا ترْكُ الأسئلة التي لا يندرج تحتها فائدة شرعية؛ فيبعد - على ذلك - أن يطرقن هذا السؤال مجرَّدًا عن

(١) «رسالة في حقيقة التأويل» (١١٩).

الغاية والغرض = فإذا ثبت ذلك؛ كان جواب النبي ﷺ مناسبًا لسؤالهن، بعد أن أطْلَعَهُ الله تعالى على أيِّ نسائه أسْرَع به لحوقًا، مضمنًا جوابه ما يُلمِحُ بأن هذه الفضيلة تُدرَك بفضيلة. فالقرينة المبينة لخطابه محتفَّة بجوابه ﷺ، وانقداح الظاهر المُتوهم لأزواجه ـ رضي الله عنهن ـ لا يرفع الظاهر الحقيقي الذي أراده النبي ﷺ؛ فيكون فواتُ الصواب في فهم مراده ﷺ واقعًا منهن. وجائزٌ أن يفوت فهم مراده عن بعض أَفراد أَصحابه؛ وإنما الممتنع ـ والذي هو مَحلُّ النزاع ـ أَن يفوت الظاهر على جميع أصحابه ﷺ.

فإن قيل: تَرْكُه ﷺ لهن على ما فهمنه من خطابه؛ بدليل المقايسة بينهن = برهانٌ على إقراره ﷺ على الخطأ؛ وهو المطلوب إثباته.

فيقال: يكون التَّرك إقرارًا لو أنَّ المُقايسة بالأيدي وقعت بحضرته، أو في حياته، أو حصل التصريح بهذا الظاهر المتوهَّم من خطابه ﷺ أمامه = وكل ذلك لم يُقِم العلامة عبد الرحمٰن المعلمي برهانَ التصحيح عليه. والذي يبرهن أن هذا الإقرار منه ﷺ على خطأ الظاهر الذي فهموه منتفٍ = هو ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن عائشة ﵂ قالت: «قال رسول الله ﷺ لأزواجه: «**أسرعكن لحوقًا بي أطولكن يدًا**» قالت عائشة: فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحدانا بعد وفاة رسول الله ﷺ نمدُّ أيدينا في الجدار نتطاول، فلم نَزَل نفعل ذلك حتى تُوفِّيت زينب بنت جحش...»[(١)].

فهذا برهان صَادِعٌ يُبطِل القول بإمكان إقرار النبي ﷺ أَصحابه على خطأٍ فهموه من خطابه.

---

(١) أخرجه الحاكم، كتاب «معرفة الصحابة»، باب «ذكر زينب بنت جحش ﵂» (٤/ ٢٥) قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه». ولم يتعقبه الذهبي، واستشهد به الحافظ ابن حجر، وصنيعه يدل على صحة الحديث عنده. **انظر**: «فتح الباري» (٣/ ٣٦٣).

وبعد بيان مناحي الغَلَط في كلام العلامة عبد الرحمٰن المعلمي:
يبقى السؤال: هل يمكن أن يظهر للمتأخرين معنى صحيح في نفسه للخبر الشرعي لا يناقض ما ظهر للمتقدمين من سلف هذه الأمّة؟

= **والجواب**: نعم، قد يكون في الخبر الشرعي المنطوي على إشاراتٍ للأمور الكونية والطبيعية، ما يُفهم من ظاهره لمن كان في زمن التشريع معنى صحيحٌ، ثم يظهر للمتأخرين بَعدُ بوسائلهم الحديثة معنى صحيح آخر قطعي الثبوت؛ يحتمله الخبر من جهة اللُّغةِ والسياق، ولا يناقض المعنى الأوَّل. وحينئذٍ يُمْكِن حَمْل الظاهر على هذين المعنيين؛ لأنَّ اللَّفظَ ـ حسبما تقرر في القواعد ـ متى احتمل معنيين وأمكن الجمع بينهما، لكون الاختلاف بينهما اختلاف تنوع لا تضادٌ = جاز[1].

والذي يعتقد أَن توظيف القرينة العقلية لفهم الخطاب؛ هو في جليَّة الأمر لا يعدو أَن يكون تقديمًا للعقل على النقل = فقد أَخطأ في اعتقاده؛ لأنَّ القرينةَ العقليَّة ـ كما سبقت الإبانة ـ فطريَّة كانت، أو حِسِّيَّة = من مُحصلات الظاهر الذي قَصَدَهُ المُتكلِّم بكلامه. والتَمايزُ بين قولِ من يقول بأن العقلَ وظيفتُه تَطَلُّب مَقَاصد المُخَاطِبِ بخطابه، وبين قول من يَعدُّ ذلك تقديمًا للعقل = لائح، والاختلاف حقيقي لا لفظي، وبيان مدرك المُنَافَاةِ بين القولين يتأتَّى في الوجهين التاليين:

الأوَّل: أَنَّ في هذا القول تَوْهينًا لجانب النَّصِّ، وإزهاقًا لِحُرْمتِهِ، ورَمْيًا له بجريانه على نقيض الدلائل العقلية القاطعة.

الثاني: أَنَّ من لوازم القول بالتقديم = إِهدارَ النَّصِّ ودلالته، والاستغناء بالدلالة العقليَّة؛ فيكون مراد صاحب الخطاب غير مستفاد من خطابه ألبتَّة.

(١) **انظر**: «مقدمة في أصول التفسير» للإمام ابن تيمية (٥٠).

وأَمَّا دَعوى المدَّعي بأنَّ تقديم العقل «لا شنعة فيه، ولا محادَّة للشَرْع» = فهي لا تصح.

وتعليله عدم الشناعة بالنظر إلى الأمور التالية:

١ ـ (أنَّ تقديم العقل لا يعني تقديم العقل في الرُّتبة.. **بمعنى**: أن ما تيقنه العقل أَصحُّ مما جاء به الشرع = وإنما المعنى أَنَّ يَقِيْنَ العقل متحقق في هذه الصورة، وهو دَالٌّ على أن نسبة الخبر إلى الشرع غير يقينية بهذا الوجه.

٢ ـ أنَّ التقديم ليس لِمُطْلَق ما قيل: إنه معقول؛ بل ما دخله الاحتمال من المعقولات المعارِضة للخبر؛ فلا يكون أولى بالتقديم. بل المجال هاهنا مجال ترجيح للشرع؛ لظهور صحَّته، وقطعيته. ودخول الاحتمال على المعارض = وإنما التقديم لقطعيَّة عقليَّة لا يَرِدُ عليها احتمال.

٣ ـ أَن اليقين في العقل حاضر مُسْتدرك جلاؤه، وتصحيحه: بتحليله؛ حتى يقف عند ضرورة عقلية بدهية، أو ضرورة عقلية مكتسبة. والخبر تحصَّل لنا ظاهر صحته ثبوتًا ودلالة، ثم حَضَر يقين عقلي يشككنا فيه. وقد غَرْبَل المفكرون اليقين العقلي، فلم يَرِدْ عليه قادح. والخبر الذي ظاهره الصحة غير مستدرك وجه نقله؛ لأنه لمَّا جاءنا مصحَّحًا بلا خلاف = عَلِمْنا أن العلماء فاتهم وجه الخطأ في إسناده، أو دلالته؛ فكان ذلك غير مستدرك. وقد يَسْتَدرِك اللاحق ما لم يستدركه السابق. والاحتمالات غير المستدركة الواردة على الإسناد والدلالة كثيرة جدًّا...).

= فهذا اعتلال في تضاعيفه صنوف من المآخذ، أَسَّسَها على إمكان حدوث التعارض. والحقُّ ـ كما سلف ـ أنه لا تعارض بين الظاهر النقلي واليقين المحصل من العقل؛ فإن يقينَ العقل ـ إنْ تحقق في صورةٍ ـ دَالٌّ على مَقْصَدِ النصِّ، لا مُعارضًا له؛ كما تَوهَّم. **هذا أَمْرٌ**.

الأمر الثاني: أنَّ جزْمَه بانتفاء الاستدراك على اليقين العقلي لارتفاع القوادح عليه؛ دون الجزم بانتفاء الاستدراك على الخَبَرِ الذي لا خلاف في تصحيحه؛ لِفَوْت وجه الخطأ على العلماء في إسناده ودلالته = باطل؛ لأن انتفاء القوادح على المُقدِّمات اليقينيَّة لا يلزم منه يقين نتائجها؛ لاحتمال عدم انتفاء القوادح على الواسطة بين المقدمات ونتائجها. فيكون مَنْبعُ الزلل من جهة تحقيق مناط المقدمة المتيقَّنة على نتيجتها وفرعها. ثم إن الاتفاق على تصحيح الخبر دافع للاستدراك على صحته ثبوتًا ودلالة؛ لأن العصمة المحصَّلة من الاتفاق أَقوى مما يُظَنُّ أنه يقين عقلي؛ لأَنَّ إِجماع أَهل الحديث الواقع على أَمر شرعي، يمتنع أَن يكون إجماعًا على خطإٍ؛ لسبق القضاء الكوني بِحفظِ الله لهذه الأُمة من نَفَاق الخطأ عليها. ثُمَّ إنَّه يمتنع أَن يُصحِّح أئمة الحديث وصيارفته حديثًا، مع معرفتهم بمخارج الحديثِ، وأَحوال الرُّواة، وما يَصِحُّ نسبته إلى النبي ﷺ وما لا يَصِحُّ = ثُمَّ تقعُ الغفلة منهم عَن مُناقضة النَّص للضَّرورة العقليَّة!؛ هذا لا يكونُ أَبدًا. والواقع برهان على ذلك.

لذا كان الصدور عن أحكامهم ونظرهم للأخبار = هو القَدْر المتحتِّمُ لزومه على من ليس من أَهل هذه الصِّناعة الشَّريفة.

يقول الإمامُ أَبو المظَفَّرِ السَّمعاني ﵀: (**اتَّفَقَ أَهلُ الحديثِ أَنَّ نقدَ الأَحاديثِ مَقْصورٌ على قوم مخصوصين؛ فما قبلوه فهو المقبول، وما ردُّوه فهو المردود**. وهم أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشَّيباني، وأبو زكريا يحيى بن مَعين البغدادي، وأبو الحسن علي بن عبد الله المديني، وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي... وجَماعةٌ يكثُر عددهم، ذكرهم عُلماءُ الأُمَّة = فهؤلاء وأَشْباههم؛ أَهل نَقدِ الأَحاديث، وصيارفَةُ الرِّجالِ. وهم المرجوعُ إليهم في هذا الفنِّ، وإليهم انتهتْ رئاسةُ العلمِ

في هذا النَّوعِ = فَرَحِمَ الله امرءًا عَرَف قَدْر نَفْسِهِ وقدر بضاعته من العلم، فيطلب الرِّبحَ على قَدْرِهِ)[1].

وقال الإمامُ أبو شامة المقدسي رَحِمَهُ اللهُ: (**وأئمةُ الحديثِ هم المُعتبرون القدوة في فَنِّهم؛ فوجب الرُّجوعُ إليهم في ذلك**، وعرض آراء الفقهاء على السُّنَنِ والآثار الصَّحيحةِ، فما ساعده الأثر فهو المعتبر، وإلَّا **فلا نُبْطِلُ الخبر بالرَّأي، ولا نُضعِّفه إن كان خلافَ وجوه الضَّعف من عِلل الحديثِ المعروفةِ عند أهله، أو بإجماعِ الكافَّةِ على خلافه**)[2].

ومما يبرهن على خطأ هذه الدَّعوى = أنَّ المُدَّعي يُقِر بأن ما ساقه المخالفون لأهل السُّنَّة والجماعة من معارضات عقلية على النصوص الشرعية المتعلقة بالغيبيات، والتي تدور على طلب تكييف وتحديد كَمِّي لأمرٍ مغيَّب، أو المتعلقة بالقسم الطلبي من الشريعة، بإحالة ما يتعلق بالعبادات المَحْضَةِ = أن تلك المعارضات باطلةٌ، مع كونها عند أَصحابها من اليقين العقلي الذي لا يمكن الاسْتِدْراكُ عليه!!

فتحرَّر من ذلك: أن الواقع يشهد أن اتفاق أَهل الحديث على صحة خَبَرٍ مُحْكَمٌ لم ينكسر؛ إذْ لم يُرَ لهم نِزَاعٌ بعد اتفاق. على ضِدِّ حال المعترضين على النصوص؛ فإن النزاع فيما يدَّعون أنَّه من بديهة

---

(١) «قواطع الأدلَّة» (٢/ ٤٠٧ ـ ٤١١)، **وانظر**: «شروط الأئمَّة» لابن منده (٤٢)، وأبو المظفَّر السمعاني (٤٢٦ ـ ٤٨٩هـ) هو: منصور بن أحمد بن محمد بن عبد الجبار التيمي، أبو المظفَّر السمعاني المروزي مُفتي خُراسان وشيخ الشَّافعيَّة، من المنتصرين للسُّنَّة والجماعة، من تصانيفه: «البرهان»، و«الأمالي في الحديث» = **انظر**: «السير» (١٩/ ١١٤).

(٢) «المؤمل في الرَّدِّ إلى الأمر الأوَّلِ» (٣/ ٣٠ ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية)، وأبو شامة المقدسي (٥٩٩ ـ ٦٦٥هـ): **هو**: عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم، شهاب الدِّين أبو شامة المقدسي، أحدُ أئمة الشَّافعيَّة، برع في فنون العلم، من تصانيفه: «الباعث على إنكار البدع والحوادث»، و«البسملة الأكبر» = **انظر**: «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/ ١٦٥).

العقل قائم. واتفاقهم مُنْثَلِمٌ لم تتحقق له صورة تصدِّقه؛ فليس من بديهة العقل إذن نَبْذُ عصمة الاتفاق، والتعلُّق بأذيال الافتراق.

ومما يَجتثُّ هذه الدَّعوى من جَذْرِها = ما تراه من انعدام المثال الصادق، والصورة الصحيحة للتعارض بين الدلالة العقلية القاطعة وظَوَاهر النُّصوصِ؛ فإنَّ كل ما مَثَّل به المُدعي يكشف عن خَللٍ في التنظير، جَرَّه إلى أَخطاءٍ في التخريج والتطبيق. وليس من حظِّ هذه المقدمات استيفاء الكلام عن أمثلته؛ لذا سأكتفي بخبر واحدٍ، ظَنَّ معارضته ليقين العقل، وهو ما رواه أبو موسى الأشعري ﷺ قال: (لما أُصيب عمر جَعَل صهيبٌ يقول: وا أَخاه!! فقال عمر: أَما علمت أَنَّ النبي ﷺ قال: «**إِنَّ الميت لَيُعذَّب ببكاء الحي**»؟!)[1] وهذا الحديث رواه طائفة من أصحاب رسول الله ﷺ منهم: عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمر[2]، والمغيرة بن شعبة[3]، وغيرهم ﷺ.

قال المُدَّعي معقبًا على هذا الحديث: (نَجِدُ صورًا يجب فيها تقديم العقل على النقل؛ نجد ذلك في صور ظَهَرَ فيها تنافي التناقض أَو التضادِّ في أَذهاننا؛ لا في الواقع، كالخبر الصحيح: بأن الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه. مع العلم القطعي بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى... فتقديم العقل في هذه الصور لا يعني تكذيب الشَّرْع، وإنما يعني الأَخذ بالراجح

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله. إذا كان النوح من سُنَّته» (٢/ ـ رقم [١٢٩٠]) ومسلم كتاب «الجنائز»، باب «الميت يعذب ببكاء أهله (٢/ ٦٤٠ ـ رقم [٩٢٧]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله. إذا كان النوح من سُنَّته» (٢/ ٧٩ ـ [١٢٨٦ ـ ١٢٨٨])، ومسلم في: كتاب «الجنائز»، باب «الميت يعذب ببكاء أهله عليه» (٢/ ٦٤٠ ـ رقم [٩٢٨])

(٣) رواه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله. إذا كان النوح من سُنَّته» (٢/ ٨٠ ـ رقم [١٢٩١])، ومسلم في: كتاب «الجنائز»، باب «الميت يعذب ببكاء أهله» (٢/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤ ـ رقم [٩٣٣]).

من الدليلين؛ وهو اليقين المتعيِّن في العقل لابتغاء العلم بغير المتعين في ظاهر الخطاب الشرعي. والرجحان هاهنا تعيَّن في العقل تعينًا لا احتمال فيه بأن تعذيب الله للميت بغير فعل منه = ليس من العدل الذي أَوجبه ربنا على نفسه؛ إذ حَرَّم الظلم على نفسه، وليس مِن عصمة الشرع التي حَكَم بها العقل ابتداءً، وتنافي ما بَيَّنه الشرع: أن المكلف مسؤول عما جناه مباشرةً، أو بتسبب. وليس مسؤولًا عن جناية غيره).

فتلحظُ أَنَّه لم يُصِبْ في أَمرين:

الأوَّل: توهُّمه أَنَّ ظاهر الحديث هو معاقبة الميت بلا وزرٍ اقترفه، ولا ذنب جناه.

ثم قاده ذلك إلى:

الأمر الثاني: أنَّ هذا الظاهر مَدْفوع بيقين العقل، وضرورة الشرع = فكان هذا الدفع مثالًا ـ عنده ـ لتقديم العقل على النَّقل.

ومكمن الغَلَطِ في هذين الأمرين، يتحرر من طريقين:

الأول منهما: أنَّه على تقدير صحة القول بأن ظاهر الخَبرِ هو معاقبة الميت بلا سبب منه = فإِنَّ صَرْفَ هذا الخبر عن هذا الظاهر لا يُعدُّ تقديمًا للعقل؛ لأنَّ توظيف الضرورة العَقليَّة في هذه الصورة = إِعمال لبديهة العقل لتحصيل المراد من النَّصِ، ودفْع الظاهر المتوهم.

فإنْ قال: إنَّ هذه الصورة ليس فيها إِعمالُ عقلٍ لتحصيل الظاهر، وإنما تقديم للعقل بترجيح يقينه على النقل؛ لِتَعَسُّر تأويل ظاهره إلا بِكُلْفَةٍ.

فيقال: إنَّ رَدَّ الخبر ـ لو صح حينئذٍ ـ ليس تقديمًا للعقل على النَّقل عند التحقيق، إنما هو تقديم لدلالة نقليَّةٍ قاطعة على دلالة نقليَّة ظنيَّة؛ لإقراره بأن الموجب لاستنكار الخبر لمن لم يتحرر له ظاهره = مناقضته لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨]. وهذا هو موجب

التقديم عند بعض الصحابة ﷺ الذين رَدُّوا الخبر لظنهم معارضته لمدلول الآية. فقد روى ابن أبي مُليكة، قال: (توفِّيَت لعثمان ابنةٌ بمكة، وجئنا لنشهدها، وحضرها ابن عمر وابن عباس، وإني لَجَالسٌ بينهما ـ أو قال: جلست إلى أحدهما ـ، ثم جاء الآخر فَجَلس إلى جنبي، فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان: ألا تنهى عن البكاء؟ فإن رسول الله ﷺ قال: «**إن الميت يُعذَّب ببكاء أهله**» فقال ابن عباس: كان عمر يقولُ بعضَ ذلك، ثم حَدَّث، قال: صَدَرْتُ مع عمر من مكة، حتى إذا كنَّا بالبيداء إذا هو بِرَكْبٍ تحت ظِلِّ سَمُرة، فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب، قال: فنظرت فإذا صُهيبٌ، فأخبرتُه، فقال: ادْعه لي. فرجعتُ إلى صهيب، فقلت: ارْتحِل فالحقْ أميرَ المؤمنين. فلما أُصيب عمرُ دَخَل صُهيب يبكي، يقول: وا أَخاه! وا صاحباه! فقال عمر: يا صهيب، أتبكي عليَّ وقد قال رسول الله ﷺ: «إن الميت يُعذَّب ببعض بكاء أَهله عليه»؟! قال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرتُ ذلك لعائشة، فقالت: رَحِمَ الله عمرَ، والله ما حَدَّث رسولُ الله ﷺ «إن الله ليعذِّب المؤمن ببعض بكاء أهله عليه» ولكنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إن الله ليزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه**» وقالت: حَسْبُكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧] قال ابن عباس ﷺ عند ذلك: واللهُ هو أضْحكَ وأبكى. قال ابن أبي مليكة: والله ما قال ابن عمر ﷺ شيئًا)[1].

فعائشة وابن عباس إنَّما عارضا الرواية؛ لظنهما معارضتها للقرآن، لا لكونها معارضة للعقل. وهذا ظاهر. لذا قال الحافظ ابن حجر رحمه الله بعد أن ساق قولَ من يحتجُّ بالحديث من الصحابة ـ: (ويقابِلُ قولَ هؤلاء

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «قول النبي ﷺ: «**يُعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه**» (٢/ ٨٠ ـ رقم [١٢٨٦ ـ ١٢٨٨])، ومسلم في: كتاب «الجنائز»، باب «**الميت يعذب ببكاء أهله عليه**» (٢/ ٦٤٠ ـ رقم [٩٢٨]).

قولُ مَن رَدَّ هذا الحديث وعارضه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧]. . .)[١].

وهذا التقرير هو على تَقْدير التسليم بأن ظاهر الحديث هو ما ظنه.

والحقيقة: أن ظاهره لا ينافيه العقل؛ فضلًا عن الدلائل النقلية. والذي ظنه منافيًا لهذا الظاهر، ليس هو مدلوله ولا ظاهره.

بيان ذلك: أنَّه قَصَرَ معنى العذاب على العقاب. والصواب: أنَّ العذاب أَعمُّ من العقاب؛ فكل عِقابٍ عذاب، لا العكس. ومما يبرهن على هذه الدَّعوى الدَّلائل التالية:

ـ تسمية الله تعالى على لسان أيوب عليه السلام ما ابْتَلى به عبدَه عذابًا فقال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١] والعذاب هنا بمعنى: الضُرُّ في بدنه وأهله الذي ابتلاه الله به[٢]، لا على سبيل العقوبة له عليه السلام؛ وإنما ابتلاءٌ له.

ومن البراهين الدالة على بطلان قصر مفهوم العذاب على العقاب: ما صح عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «**السَّفرُ قطعةٌ من العَذَابِ، يمنع أَحدكم طعامَه وشرابه ونومه، فإذا قضى أحدكم نَهْمَتَهُ من سَفَرِهِ فَلْيعجِّل بالرجوع إلى أهله**»[٣] فَسَمَّى النبي ﷺ السَّفر قطعةً من العذاب. ومن المعلوم أنه إنما أراد الألم الحَاصِلَ للمسافر لا على جهة العِقَاب.

ومن براهين ذلك أيضًا: أن من العقوبات ما يصيب غيرَ المعاقب؛

---

(١) «فتح الباري» (٣/ ١٩٧ ـ ط. دار السلام).

(٢) **انظر**: «جامع البيان» لابن جرير (٢٠/ ١٠٦ ـ ١٠٧ ـ ط. دار هجر)، و«معاني القرآن وإعرابه» للزجاج (٤/ ٣٣٤).

(٣) رواه البخاري في: كتاب «العمرة»، باب «السفر قطعة من العذاب» (٣/ ٨ ـ رقم [١٨٠٤])، ومسلم في كتاب «الإمارة» باب «السفر قطعة من العذاب . . .» (٣/ ١٥٢٦ ـ رقم [١٩٢٧]).

فيكون مصيبة في حقه، كما قال ﷺ: **«إذا أنزل الله بقومٍ عذابًا أصاب العذابُ من كان فيهم، وبُعِثُوا على نياتهم»**(١).

فإذا تَحَصَّل من ذلك عموم معنى العقاب = عُلِم أنَّ ما يجده الميت من الألم بسبب النياحة عليه قد يكون عقوبةً له؛ إن كان من سُنَّة أهله فِعْلُ ذلكَ، ولم ينههم، أو أمَرَ به بعد موته. وقد يكون ما يجده من الألم من جرَّاء ذلك من جنس الضغطة، وانتهار الملكين، والمرور على الصراط، وغيرها من أهوال يوم القيامة. فهذه الآلام تكون سببًا لتكفير خطايا المؤمن.

وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ: (فهذا الحديثُ قَبِلَه أكابر الصحابةِ مثلُ عمرَ، وهو يُحدِّث به حين طُعن، وقد دخل عَليه المهاجرون والأنصار، وينهى صهيبًا عن النياحة، ولا ينكر ذلك أحد. وكذلك في حال إمرته يعاقِبُ الحيَّ الذي يُعذِّب الميتَ بفعله. وتلقَّاه أكابر التَّابعين مثل سعيد بن المسيب وغيره، ولم يَردُّوا لَفْظَه، ولا معناه.. والذي عليه أكابر الصحابةِ والتابعينَ = هو الصواب؛ فإن النبي ﷺ قال: **«يُعذِّب»** ولم يقل: **(يعاقب)** والعذابُ أعم من العقاب... فالعذاب هو: الآلام التي يُحْدِثُها الله تعالى؛ تارةً يكون جزاءً على عَمَل فيكون عقابًا، وتارةً يكون تكفيرًا للسيئات.. ثم ذلك الألم الذي يَحْصُل للميت في البرزخ إذا لم يكن له فيه ذَنْبٌ = من جنس الضغطة، وانتهار منكر ونكير، ومن جنس أهوال القيامة؛ يكفِّر الله به خطايا المؤمن، ويكون من عقوبة الكافر)(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الفتن»، باب «إذا أنزل الله بقوم عذابًا» (٩/٥٦ ـ رقم [٧١٠٨])، ومسلم في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت» (٤/٢٢٠٦ ـ رقم [٢٨٧٩]).

(٢) «جواب الاعتراضات المصريَّة» (٦٢ ـ ٧٢)، وهذا القول ذهب إليه جِلَّةٌ من العلماء؛ كابن جرير الطبري، وابن المرابط، والقاضي عياض = انظر: «إكمال المعلم» للقاضي =

الضابط الخامس: أَنَّ ظاهر النَّص حقٌّ لا يُصرَف عنه إلى بَاطِن إلا بِبُرهان شرعي يصححه.

وفي بيان هذا الضابط يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: (**ولو جاز في الحديث أن يُحال شيءٌ على ظاهره إلى معنًى باطنٍ يحتمله = كان أكثر الحديث يحتمل عددًا من المعاني، ولا يكون لأَحدٍ ذَهَبَ إلى معنى منها حجةٌ على أحدٍ ذهب إلى معنى غيره = ولكن الحقَّ فيها واحدٌ على أنَّها على ظاهرِها وعُمُومِها؛ إلَّا بدلالةٍ عن رسول الله ﷺ، أو قولِ عامَّة أَهل العلم[1] بأنَّها على خاصٍّ دون عامٍّ، وباطنٍ دون ظاهرٍ؛ إذا كانت إذا صُرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه**)[2].

فتقرير الإمام الشَّافعيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ **يعني به**: وجوب حمْل السُّنن على الظاهر، وأن العدول بها عن هذا الظاهر - بلا موجب - مُؤْذِنٌ بإبطال خاصيَّة السنة؛ وهي: التحاكُم إليها عند الاختلاف؛ لعدم دلالتها على الحق في موارد النِّزاع، لاحتمال ألفاظها لِمَعانٍ ظاهرة وباطنة؛ لا يُدرَى أيها المراد!!

ويقول الإمام ابن جرير الطبري: (وغيرُ جائزٍ ترْكُ الظاهر المفهوم إلى باطنٍ لا دلالةَ على صِحَّتِهِ)[3].

وقد نقل الإجماعَ على عدم جواز صرْف ظواهر النصوص إلى بواطن لم يقُم عليها دليل شرعي = العلامةُ محمد الأَمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (وقد أَجْمَعَ مَن يُعتدُّ به من أَهلِ العلم على أَنَّ النُّصوص من الكتاب والسُّنة لا يجوز صَرْفُها عن ظاهرها إِلَّا بدليل يجبُ الرجوع إليه)[4].

✽ ✽ ✽

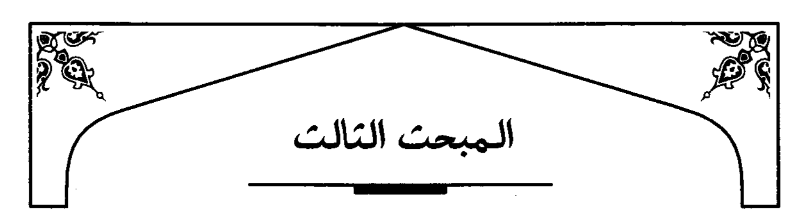
= عياض (٣/ ٣٧١ - ٣٧٢)، و«فتح الباري» (٣/ ١٩٨).

(١) **يعني**: الإجماع.

(٢) الأم (١٠ - ٢٢ - اختلاف الحديث).

(٣) «جامع البيان» (١/ ٦٢١ - ط. هجر).

(٤) «أضواء البيان» (٦/ ٣١٩ - ٣٢٠).



المبحث الثالث

تقويض النظرة الاختزالية للسُّنَّة النبوية

إن المُتحقِّقَ ـ واقعًا ـ من سَلَفِ الأمة: الاحتجاجُ بنصِّ السُّنةِ المروية عن رسول الله ﷺ؛ متى توفرت شرائط الصحة فيها، لا فرق في هذا الاحتجاج بين ما يتعلق بأصول الديانةِ أو فروعها. وقد كان الأمر كذلك إلى أنْ نَجَمَ أَهل الاعتزال، الذين استولدوا أصولًا مفارِقة لما دلت عليه القواطع الشرعية؛ فكان من لوازم الحفاظ على المذهب تضييق المسالك الناقضة لأُصولهم؛ فَعَمدوا إلى السُّنة:

فشَطَروها إلى متواترٍ: أبان عنه القاضي عبد الجبار بقوله: (ما يُعلم صِدْقُه اضطرارًا: فكالأخبار المتواترة؛ نحو الخبر عن البلدان والملوك، وما يجري هذا المجرى، ونحو: خَبَرِ مَنْ يخبرنا أَن النبي ﷺ كان يتديَّن بالصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، والحج إلى بيت الله الحرام. وغير ذلك = فإن ما هذا سبيله يُعْلَم اضطرارًا)[1].

وإلى آحادٍ: وهو: (كلُّ خَبَرٍ قَصُرَ عن إيجاب العلم... سواء... رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد)[2].

وهذا الاختزال والانغلاق في الاحتجاج ـ في الظاهر ـ على دائرة القرآن والسُّنَّة المتواترة؛ مِن قِبَلِ المعتزلة وغيرهم = كان مقصودًا؛ إذْ راموا به حماية ما أَثلوه من أُصولٍ. لذا قال الإمامُ أبو المُظَفَّر

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٧٦٨).
(٢) «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» للباقلّاني (١٢٥).

السمعاني: (أمَّا مخالفونا فجعلوا قاعدةَ مذاهبِهم المعقولات والآراء، وبنوا الكتاب والسُّنَّة عليها، وطلبوا التأويلات المُسْتكرهة، وركبوا كُلَّ صعب وذلول وسلكوا كُلَّ وَعْر وسهل، وأطلقوا أعنَّة عقولهم كلَّ الإطلاق، فهجَمَتْ بهم كُلَّ مهجم وعثرت بهم كُلَّ عِثار؛ ثمَّ إذا لم يجدوا وجهًا للتأويل = طلبوا ردَّ السُّنن بكُلِّ حيلة يحتالونها، ومكيدة يكيدونها؛ ليستقيم وجهُ رأيِهم، وجِهةُ معْقولِهم، فقَسَّموا الأقسامَ ونوَّعوا الأنواع، وعرضوا الأحاديث عليها، فما لم يوافقها ردوها، وأساؤوا الظَّنَّ بنقلتها، ورموهم بما نزَّههم الله عنه)[1].

فإن القرآن يَرِدُ على أَلفَاظِهِ المعاني المختلفة؛ من مجازٍ، واشتراك، وغير ذلك؛ فهو حَمَّال أَوْجهٍ.

وأما السُّنة فإن تفتيتها إلى هذين القسمين؛ إنما جاء لعلمهم أنَّ رَسْم المتواتر بشروطه التي ذكروها لا تكاد تظفر به في كتب السُّنَّة. ولذا فقد نَصَّ غير واحدٍ من الأئمة على تعسُّر ضَرْب أمثلة صالحة لهذا القِسْم. فقد قال أبو عمرو الصلاح رَحِمَهُ اللهُ في ذلك: (... **المتواترُ**: الذي يذكره أَهل الفقه وأُصوله. وأَهل الحديث لا يذْكرونه باسْمِهِ الخاصِّ، المُشْعِر بمعناه الخاص. وإن كان الحافظُ الخطيبُ قد ذكره ففي كلامِهِ ما يُشْعِرُ بأنه اتَّبع فيه غيرَ أَهل الحديث. ولعلَّ ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم؛ **فإنه عبارة عن**: الخبر الذي ينقله من يحصُل العلم بِصِدْقه ضرورةً، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته؛ من أوله إلى مُنْتهاه = ومن سئل عن إبراز مثالٍ لذلك فيما يروى من الحديث = أعياه تطلُّبُه.. نعم، حديث: **«من كذب علي متعمدًا..»** نراه مِثالًا لذلك...)[2].

---

(١) «قواطع الأدلة» لأبي المظفر السمعاني (٢/ ٤١٢).
(٢) «علوم الحديث» لابن الصلاح (٢٦٧ ـ ٢٦٨).

وقال الإمام أبو بكر الحازمي رَحِمَهُ اللَّهُ: (... الحديثُ الواحدُ لا يخلو: إمَّا أَن يكون من قَبِيل المتواتر، أَو من قبيل الآحاد = وإثباتُ المتواتر في الأَحاديث عَسيرٌ جدًّا؛ سيما على مذهب من لم يعتبر العدد في تحديده)[1].

ومع هذه الشروط التي زعموها في الخبر المتواتر = يبقى أَنَّ هذا الخبر لا يقع الاحتجاج به متى قام الإمكان العقلي على تواطؤ المخبرين فيما أخبروا به.

وفي تقرير ذلك يقول واصل بن عطاء[2]: (إنَّ كلَّ خَبَرٍ لا يمكن التواطؤ، والتَّراسُل، والاتفاق على غير التواطؤ = فهو حُجَّةٌ؛ وما يصح ذلك فيه فهو مُطَّرح)[3].

فمدار القول والاحتجاج بالخبر عند مُقَدَّم المعتزلة ورئيسهم = هو انتفاء الإمكان العقلي على التواطؤ والاتفاق على اختلاق الحديث؛ فإن أمكن التواطؤ سقط الاحتجاج، ولو اجتمعت سائر الشرائط المذكورة!

وقد تفطن الإمام ابن حبان رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أَن محصلة اختراع هذا التقسيم

---

(١) «شروط الأئمة الخمسة» (١٤٢)، **وانظر**: «الاعتصام» للشاطبي (١/ ١٨٨)، و«المنهج المُقترح» للدكتور الشَّريف حاتم العوني (٩٧ ـ وما بعدها)، فإنه أفاض وأجاد. والإمام أبو بكر الحازمي (٥٤٨ ـ ٥٨٤هـ): **هو**: محمد بن موسى بن عثمان الحازمي، الهمداني، من الأئمة الحفاظ العالمين بفقه الحديث ومعانيه، عُرف بالزهد والورع، من مصنفاته: «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث»، و«عجالة المبتدي وفضالة المنتهي» في النسب = **انظر**: «سير أعلام النبلاء» (٢١/ ١٦٧)، «طبقات الشافعية» للسبكي (٧/ ١٣).

(٢) واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ): **هو**: الغَزَّال مولى بني ضبة، رأس المعتزلة ومؤسس هذه الفرقة، كان تلميذًا للحسن البصري ثم اعتزله، من تصانيفه: «المنزلة بين المنزلتين»، و«معاني القرآن» = **انظر**: «الفهرست» لابن النديم (٢٠٩)، و«الملل والنحل» (٥٩).

(٣) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (٢٣٤).

والتأبِّي عن قبول أخبار الآحاد = عند التحقيق هو: نَبْذُ السنن كُلِّها.

وفي تقرير ذلك يقول: (فأما الأخبارُ فإنَّها كلها أخبار آحاد؛ لأنه ليس يوجد عن النبي ﷺ خَبَرٌ من رواية عَدْلين، روى أحدهما عن عَدْلين، وكل واحد منهما عن عَدْلين، حتَّى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ. فَلمَّا استحال هذا، وبَطَل = ثَبَتَ أن الأخبار كُلَّها أَخبار آحاد. وأَنَّ من تنكَّب عن قبول أخبار الآحاد، فَقَد عَمَدَ إلى تركِ السُّنَنِ كُلِّها؛ لعَدَمِ وجود السُّنن إلا من رواية الآحاد)[1].

فإذنْ؛ لم يبق من جِهة الواقع إلا السُّنَّة الآحادية التي تُقرِّر معاني القرآن، وتُبِينُ عن معناه تبيانًا مفصلًا يرفع عما كان محتملًا الاحتمالَ = لذا عَمَد المعتزلة إلى سَلْب هذه الأَخبار العلميةَ؛ ليتلطَّفوا في إهدار الاحتجاج بها.

وبالجُملة: فكلُّ مَن نَفى إفادة خبر الآحاد العلمَ مطلقًا؛ ومِن ثَمَّ يتأبَّى عن قَبُولِ الاحتجاج به في أُصول الدين = فإنه متأثر في الأَصل بمادةٍ اعتزاليةٍ أدَّته إلى هذه النتيجة.

وبطلان هذه النظرة التقويضية للوحي، يتأَتَّى عَبْر طرائق ثلاثٍ:

الأولى: الكشف عن المطابقة بين وحي القرآن وبين وحي السُّنَّةِ.

الثانية: الإبانة عن بطلانِ إهدار الاحتجاج بالسُّنَّة الآحاديةِ.

الثالثة: الإبانة عن فساد سَلْب العلمية عن أخبار الآحاد.

◻ الطريقة الأولى: الكشف عن المطابقة بين وحي القرآن وبين وحي السُّنَّة في الاعتقادات:

إِنَّ الاتِّساق والمطابقة بين القرآن وبين السُّنَّة الثَّابتة الصحيحة؛ من

---

(١) «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان» (١/١٥٦).

حيثُ الدَّلالة = برهان جليٌّ يؤكِّد صِدْق نِسبة تلك الأَخبار إلى رسول الله ﷺ. ولهذا كان من فِقْهِ الأئمَّةِ وعظيم بَصَرهم: أَنَّهم حين عَقْدِهم للمسائل العلميَّة الخبرية وغيرها، يُوردون الآيات، وما يتسق معها من الأحاديث؛ لتقْرير ما أرادوا الاحتجاج له.

وشواهد ذلك: ما تراه عند الإمام أحمد في كتابه: «**الرَّد على الزنادقة والجهمية**» وعند الإمام البخاري في «**الجامع الصَّحيح**» وعند الإمام ابن خزيمة[١] في «**كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ**» وغيرهم من أئمة السلف ـ رحمهم الله تعالى ـ فَدَرَج هؤلاء الأئمَّة مثلًا على الاحتجاج على النزول بالآيات الدالة على مجيء الله تعالى وإتيانه، وبالأحاديث الدالة على زيادة الإيمان بالآيات المطابقة لها. وغير ذلك من المسائل العلمية والعملية، التي تكْشِفُ عن النَّظرةِ الشُموليَّة لهؤلاء الأئمَّة للوحي، وأنه من مِشْكاة واحدة يصدق بعضه بعضًا، ويوافق بعضه بعضًا؛ كما قال حسان بن عَطيَّة: (كان جبريل ﷺ ينزل على النبي ﷺ بالسُّنةِ كما ينزل عليه بالقرآن، يُعلِّمُهُ إيَّاها كما يُعلِّمه القُرآن)[٢].

وفي بيان هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ؒ: (الأَحاديث الواردة الصحيحة في هذا الباب[٣] توافق القرآن، ويطابقها، ويَدلُّ على ما دلَّت

---

(١) ابن خزيمة (٢٢٣ ـ ٣١١هـ): **هو**: محمد بن إسحاق بن المغيرة بن صالح، أبو بكر السُّلمي النيسابوري الشَّافعي، إمام الأئمة الحافظ الحجَّة الفقيه، كان يُضرب به المثل في سعة العلم والإتقان، من تصانيفه: «الصحيح»، وكتاب «التوحيد» = **انظر**: «سير أعلام النُّبلاء» (١٤/ ٣٦٥)، و«طبقات الشافعية» (٣/ ١٠٩).

(٢) أخرجه الدَّارمي في «السُّنن»، «المقدمة»، باب «السُّنَّة قاضية على الكتاب» (١/ ١٤٥)، واللالكائي في «شرح أُصول اعتقاد أهل السُّنَّة» (١/ ٩٣ ـ رقم [٩٩])، وأبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام» (٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩ ـ رقم [٢٢٤])، والخطيب البغدادي في «الكفاية في علم الرِّواية» (٢٧)، وقد صحَّح الحافظُ ابن حجر إسناده في «الفتح» (١٣/ ٣٥٧ ـ ط. دار السَّلام)

(٣) **يعني**: المسائل العلمية الاعتقادية.

عليه. وإنما الحديث مع القرآن بمنزلة الحديث مع الحديث الموافق له، والآية مع الآية الموافقة لها، وبمنزلة موافقة القرآن للتوراة؛ حتى قال النجاشي لمَّا سمع القرآن: إن هذا والذي جاء به موسى ليخرُج من مشكاةٍ واحدة... ولهذا كان أئمةُ السَّلف يذكرون الآيات وما يناسبها من الأحاديث في هذا الباب وسائر أبواب العلم... إذا ذُكِرت الآيات في محبة العبد لربه وتوكله عليه، وإخلاصه له، وخوفه، ورجائه، ونحو ذلك = ذُكر معه الأحاديث الموافقة للقرآن في ذلك. وكذلك؛ إذا ذُكِرَ ما في القرآن من صفة المعاد، والجنة والنار = ذُكر ما في الأحاديث مما يوافق ذلك... ومعلومٌ بالضرورة أَنَّ هذا مِمَّا اتَّفَقَ عليه المسلمون، وهو أحسن ما يكون مِنْ بيان اتفاقِ القُرآن والحديثِ. فهذا نَافعٌ في تفسير القرآن الذي هو تأويله الصحيح، ونافعٌ في إثبات ما دلَّ عليه القرآن والحديث من الأحكام الخبرية العلميَّة الاعتقاديَّة، والأحكام العمليَّة والإرادية...)[1].

وهذا الاتساق والمطابقة يكشف عن مَغْلطةِ رَدِّ هذه الأخبار بدعوى أَنَّ ثبوتَها ليس قطعيًّا؛ ذلك لأَنَّ الدَّلائل القرآنيَّة دلَّت على أصل هذه الأخبار. ولا مكان لطروء الظن في ثبوت القرآن؛ فلم يك للمخالفين بُدٌّ للخروج من وَرْطةِ هذه المُناقضة = إلا بالتَنصُّل بأحَدِ مسلكين فاسدين:

الأول: رَهْن صحة الاستدلال بالدلالة السَّمعية؛ على مقدمات عقليَّة نَظموها لتكون أصلًا ـ بزعمهم ـ؛ ليصح الاستدلال بالسمع بعدها.

يقول القاضي عبد الجبار ـ في رَدِّه على من يستدل بآيات القرآن على كون أفعال المخلوقين خلق الله تعالى ـ: (والقوم يتمسكون بآيات القرآن، ويستدلُّون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى = **والجوابُ**

(١) «جواب الاعتراضات المصرية» لابن تيمية (٤ ـ ٧).

عنها من طرق؛ **الجملة**: أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه تعالى عدلًا حكيمًا، لا يُظْهِرُ المعجزَ على الكذابين، وأنتم قد جوَّزتم ذلك على الله تعالى؛ فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟! وهلَّا جوَّزتم أن يكون كَذِبًا؟!)[(١)].

والقاضي عبد الجبار لم يعتبر صحة الاستدلال بالدليل السمعي مرتبًا على إثبات المقدمات في هذه المسألة فقط؛ لأنه لا يعتدُّ بالدلالة السمعية مطلقًا إذا خالفت أصوله ـ كما سبق تقرير ذلك ـ.

وأمَّا المَسْلك الثاني: فتطريق الاحتمالات على دلالة النص؛ بحيث لا يبقى مكان للقطع والنَّصية.

يقول الرَّازي مؤصِّلًا لهذا المَنْحى: (الدَّلائِلُ اللَّفْظيَّةِ لا تكون قطعيَّةً؛ لأنَّها موقوفة على نقل اللُّغات، ونقل وجوه النَّحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي = وكلٌّ واحدة من هذه المقدِّمات مظنونة. والوقوف[(٢)] على المظنون أولى أن يكون مظنونًا = فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظيَّة لا يمكن أن يكون قطعيًا)[(٣)].

وهذا المَسْلك ـ **أي**: طرد نفي دلالة الأدلة اللفظية ـ في حقيقته هَدْمٌ للشريعةِ؛ لأنه سَلْب لليقين في أَحكامها وأَخبارها ـ وقد تقدم بطلانه ـ.

▫ الطريقة الثانية: بطلان إهدار الاحتجاج بالسُّنَّة الآحادية:

الضرورة الإجماعية قائمة على الاحتجاج بالسُّنَّة الآحادية متى

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٣٨١)، **وانظر له أمثلة أخرى**: على هذا المسلك (٢٢٦، ٣١٥، ٣٥٤، ٣٥٥، ٤٦٩).
(٢) كذا في الأصل، ولعلَّ الصواب: والموقوف، كما في السياق قبله.
(٣) «أساس التقديس» للرازي (١٣٧).

صَحَّت. وهذا الإجماع مُسْتفاد بطريق التنصيص على ذلك من الأئمة المعتبرين، ومن طريق الإجماع العملي الذي عُلِم من حال الصحابة ﷺ من روايتهم عن النبي ﷺ أحاديثه الاعتقادية العلميَّة، والعمليَّة الإرادية، وتَلَقِّي بعضهم عن بعض. وقد كان الأمر كذلك حتى حدثت المُشاقَّة من قِبَل الطائفة الاعتزالية؛ التي منعت الاحتجاج بخبر الآحاد في أبواب الاعتقاد[1]، ثم تبعها على ذلك طوائف من أهل الكَلام، وغيرهم.

وممن نقل الإجماع على حُجِّية خبر الآحاد في المسائل الخبرية العلميَّة والعملية = الإمام ابن عبد البر رحمه الله حيث قال عن ما يدين به أهل الفقه والأثر جميعهم: (وكلُّهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده = على ذلك جميع أَهل السُّنة، ولهم في الأحكام ما ذكرنا)[2].

وقال الإمام ابن تيمية رحمه الله: (مما اتفق عليه سَلفُ الأمةِ وأئمة الإسلام = أنَّ الخبرَ الصحيحَ مقبولٌ مُصدَّقٌ به في جميع أبواب العلم، لا يُفرَّق بين المسائل العلميَّة[3] والخبرية، ولا يُردُّ الخَبَرُ في بابٍ من الأبواب؛ سواءٌ كانت أُصولًا، أَو فروعًا = بكونه خَبَر واحدٍ؛ فإن هذا من مُحدثاتِ أَهل البدع المخالفةِ للسُّنَّة والجَمَاعةِ. . .)[4].

فإن اعترض معترض بأن الإجماع لو كان مُحْكمًا في هذا الباب = لما هاب الإمام الشافعي رحمه الله القولَ به، وعدل إلى الاكتفاء بعدم مخالفة من علمهم من أئمَّةِ الفِقْهِ في تَثْبيتِ خَبَرِ الآحاد؛ حيث قال: (ولو جاز لأحدٍ من النَّاس أن يقول في علم الخاصَّةِ = أجمع المسلمون قديمًا

(١) **انظر**: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم (١/ ١١٣ ـ ١١٤).
(٢) «التمهيد» لابن عبد البرِّ (١/ ١١).
(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب: العمليَّة. بدلالة السياق.
(٤) «جواب الاعتراضات المصريَّة على الفُتيَا الحَمَويَّة» (٥٠)، **وانظر أيضًا**: (٨٥ ـ ٨٦).

وحديثًا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يُعلم من فقهاء المسلمين أَحدٌ إلا وقد ثبَّته = جاز لي، ولكنْ أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أنَّ ذلك موجودًا على كُلِّهم)[١].

فعدوله كما يدَّعي حمَّادي ذويب: (يَصوغُ القضيَّة صياغةً واقعيَّة)[٢].

قيل: إنَّ تحريرَ مقاصد الإمام الشَّافعي رحمه الله من عبارته = لازم للفهم عنه، وعدم تحميل كلامه ما لا يدل عليه بحالٍ. لذا كانت الإِبانةُ عن مُرَادِهِ بـ**(خبر الخاصَّةِ)** وعن حَدِّ **(الإجماع)** عنده = مطلبين لِدَرْك مرامي عدوله عن رتبةِ الصَّدْعِ بالإجماع إلى رتبةِ نقل انتفاء الاختلاف بين فقهاء المسلمين. وخبر الخَاصَّة عند الإمام الشافعي يتأتَّى فَهمه من خلال فَهم أقسام الخبر عنده. فالأخبار ـ كما يُقسِّمها ـ تنقسم إلى قسمين: خبر العامَّة عن العامة. **وحقيقتُهُ**: أنَّه المعلوم من الدين بالضرورة؛ مثل كون الصلوات خمسًا، والحجِّ فريضةً، والخمر حرامًا؛ مِمَّا لا يُنازع فيه أَحدٌ من المسلمين؛ علمائهم وعامتهم. ولا يَسعُ أحدًا جهلُه.

وفي بيان هذا القسم يقول رحمه الله: (العِلمُ علمانِ: عِلمُ عامة؛ لا يَسَعُ بالغًا غير مغلوبٍ على عقله = جَهْلُه. **قال**[٣]: ومثل ماذا؟ **قلتُ**: مِثلُ الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صَومَ شهر رمضان، وحجَّ البيت إذا استطاعوه، وزكاةً في أموالهم... وهذا الصنف كلُّه من العلم موجودٌ نصًّا في كتاب الله، وموجودًا عامًا عند أهل الإسلام، ينقله عوامُّهم عن من مَضَى من عوامِّهم؛ يحكونه عن رسول الله، ولا ينازعون في حكايته،

---

(١) «الرسالة» (٤٥٧ ـ ٤٥٨).

(٢) «السُّنَّة بين الأصول والتاريخ» حمادي ذويب (١٦١).

(٣) القائل المناظر للشافعي رحمه الله.

ولا وجوبه عليهم = وهذا العلم العام لا يمكن فيه الغَلَطُ من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع)[١].

ومما يُبيِّن هذا المصطلح عند الإمام الشافعي = جَرَيانُه بالمعنى نفسه عند غيره من العلماء ممن جاء بعده. ومثال ذلك: قول ابن خزيمة رَحِمَهُ اللهُ: (بابُ ذِكْر إثبات العلم لله عَزَّ وَجَلَّ - تباركت أسماؤه وجَلَّ ثناؤه - بالوحي المُنزَّل على النبي المصطفى ﷺ؛ الذي يُقرأ في المحاريب والكتاتيب = من العلْمِ الذي هو من علم العام، لا بنقل الأخبار التي هي من نَقْلِ علم الخاص...)[٢].

فَبيِّنٌ أَنَّ مرادَ ابنِ خزيمة بـ**(علم العام)** ما كان معلومًا ضرورةً من الدِّين؛ فإن إثباتَ العلمِ لله تعالى مما لا يُنَازع في أَصْلِهِ أَهلُ الإسلام. فكلامه مبين لمراد الشَّافعي رَحِمَهُ اللهُ كاشف عن مَقصوده بـ(العلم العام).

وأما خبر الخاصة = فهو ما كان مفتقرًا إلى إسنادٍ ومعرفتُهُ واقعة للعلماء؛ إذْ لم يقع التكليف به لِمَنْ دونهم.

فإذا استبان مرادُهُ رَحِمَهُ اللهُ من خبر الخاصة؛ بقي أنْ يُعْلَم أَنَّ حَدَّ ما يَصحُّ عند الشافعي أن يطلق عليه إجماع هو = ما كان معلومًا من الدِّين بالضرورة؛ بحيث لا يعزب عن أَحدٍ علمُه، وتنقلُه العامة عن العامة؛ **أي** = إنه ما كان من الرُّتبة الأُولى - وهو علم العامَّة - فلا تتأتَّى حكايته حينئذٍ في خبر الخاصة.

وفي تقرير الإِجماعِ عنده رَحِمَهُ اللهُ يقول: (لستُ أَقولُ، ولا أَحدٌ من أهل العلم: **هذا مُجْمَعٌ عليه** = إلَّا لِمَا لا تَلْقَى عالمًا أبدًا إلَّا قاله لك، وحكاه عن من قبله؛ كالظُهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أَشْبَه

---

(١) «الرسالة» للإمام الشَّافعي (٣٥٧ - ٣٥٩).

(٢) «كتاب التوحيد» للإمام ابن خزيمة (١/ ٢٢).

هذا...)[1].

وبهذا يتحرَّر أنَّ تثبيت خبر الواحد، وإن لم يك عند الشافعي بمنزلة الرُّتبة الأولى؛ فليس معنى ذلك انتفاء الإجماعِ بالمرَّةِ في هذا الباب، وكونُه ليس محكمًا. ذلك أنْ نقله لعدم اختلاف فقهاء المسلمين في تثبيته = هو إجماع في واقع الأمر؛ لكنه من الإجماع الخاصِّ «السكوتي» الذي يَخْرجُ عن حَدِّه الذي أبانه رَحِمَهُ اللَّهُ وعَدَمُ تسميته إياه إجماعًا لا يضيرُ ما دام الاحتجاج به قائمًا، وكان انعقادُهُ مقطوعًا به.

ومن قرائن قطعيَّته: أَنَّ الإمام الشافعيَّ نَفْسَهُ لم يَعْدُدْ مخالفًا في تثبيت خبر الآحاد؛ إلا طائفةً نَعَتَهَا بأَنَّها فرقة من أَهل الكلام، وممن نسبته العامة إلى الفقه وليس كذلك. وفي ذلك يقول: (لم أسمع أحدًا نَسَبَهُ النَّاسُ أو نَسَبَ نفسه إلى علم = يُخالِف في أن فَرْضَ الله عَزَّ وَجَلَّ اتباع أمر رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه... وأن الله فرض علينا، وعلى مَن بعْدَنا وقبْلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ واحدٌ؛ لا يختلف في أن الفَرْضَ والواجبَ قبولُ الخبر عن رسول الله ﷺ إلا فرقةٌ سأصف قولها ـ إن شاء الله ـ... ثم تَفرَّق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله ﷺ تفرقًا متباينًا، وتفرق غيرهم ممن نَسَبَتْه العامة إلى الفقه فيه تفرُّقًا)[2].

ثم بعد أن حكى قولَ الطائفة التي ردَّت الأخبار كلها، قال عن فرقة أخرى من فرق أهل الكلام: (فوافقَنا طائفةٌ في أن تثبيت الأَخبار عن النبي ﷺ لازم للأمة. ورأوا ما حكيتُ مما احتججتُ به على من رَدَّ الخبر = حجَّة بثبوتها... ثم كلَّمني جماعة منهم مجتمعين ومتفرقين... فكانت جملةُ قولهم أَن قالوا: لا يسعُ أحدًا من الحكام والمفتين أن يُفْتيَ

(١) «الرسالة» (٥٣٤).
(٢) «جماع العلم» للإمام الشَّافعي (٩/ ٥ ـ الأم).

ولا يحكمَ = إلا من جهة الإحاطة. **والإحاطةُ**: كلُّ ما عُلم أنه حق في الظاهر والباطن، يُشهد به على الله. وذلك الكتابُ، والسُّنَّة المُجْمَع عليها. . .)[١].

فإذا تحرَّرَ أنَّ المخالفة ليست محفوظةً إلا عن فرقة من أَهل الكلام، ومن وافقهم من أَهل الجهالة؛ ممن لم يوسم بالفقه في الدين. وعَلِمْتَ حكمَ الإمام الشافعي رحمه الله، وغيره من الأئمة في أهل الكلام بأنهم أهل ابتداع ومفارقة للسنة والجماعة؛ إذْ قال رحمه الله فيهم: (حُكْمِي في أَصحاب الكلام: أن يُضربوا بالجريد، ويُحْمَلوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاءُ مَنْ ترك الكتاب والسُّنَّة، وأخذ في الكلام)[٢] = تبيَّن حينئذٍ أَنَّ الإجماعَ قطعي؛ للقطع بانتفاء المخالف من أهل السُّنَّة؛ إذ متى جزم بانتفاء المخالف كان الإجماع السكوتي في هذه الحال قطعيًّا، لا ظنيًّا[٣]. ومخالفة أَهل الأهواء ليست قادحة في الإجماع؛ لعدم الاعتداد بخلافهم[٤].

محصَّل القول: أنَّ ترك الاحتجاج بالسُّنَّة الآحادية في المسائل العلميَّة؛ بدعوى عدم إفادتها العلم = باطلٌ، كما تراه عند طائفة المتكلمين كالقاضي عبد الجبار يقول: (وأما ما لا يُعلم كونه صدقًا ولا كذبًا[٥] فهو كأخبار الآحاد، وما هذا سبيله؛ يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه. فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات = فلا)[٦].

---

(١) المصدر السابق (١٩ ـ ٢٠).

(٢) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» للإمام أبي الفضل المقرئ (٩٨ ـ ٩٩)، **وانظر**: «صون المنطق والكلام» للسيوطي (٣١).

(٣) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٦٨).

(٤) **انظر**: «أصول السَّرخسي» (١/ ٣٢١)، و«تيسير التحرير» لأمير بادشاه (٣/ ٢٣٩).

(٥) **يعني**: من الأخبار.

(٦) «شرح الأصول الخمسة» (٧٦٩)، **وانظر**: (٢٦٩، ٦٧٢، ٦٩٠).

ويقول الفخر الرَّازي: (أَمَّا التَّمَسُّكُ بخبر الواحد في معرفة الله تعالى **فغير جائز**)(١).

بل ذهب محمود شلتوت إلى ما هو أبعد شأوًا في ذلك؛ حيث ادَّعى أنَّ إجماعَ العلماء على عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة، فقال: (نصوص العلماء متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فلا تثبت به العقيدة. ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري، لا يصح أن ينازع أحد في شيء منه)(٢).

= هذه الأقوال معلوم فسادها من جهتين:

الأولى: كونها مُحْدثةً بعد انعقاد الإجماع المحكيِّ في هذا الباب.

الجهة الثانية: فساد سلْب العلم عن أخبار الآحاد.

ويستبين ذلك في:

□ الطريقة الثالثة: سلب العلمية عن أَخبار الآحاد التي يرويها الثقات بالسند المتصل، مطلقًا سواء حفتها القرائن، أو تجردت عنها:

لا ريب أنه غلط من جهة برهان النقل والنظر، وهو مِيْسَمٌ بارزٌ للنظرة الاختزالية القاصرة، المفارقة لنظر أئمة السلف؛ فإن رواية العدل الضابط عن مثله بالسند المتصل إذا تجردت عن القرائن = تفيد العلم والحق في الظاهر. وإِفادتها العلم، وتسميتها بذلك = هي مقتضى ما دَلَّ عليه الدليل الشرعي، وأقوال الأئمة. فإن الله تعالى سمَّى الاعتقاد

(١) «أساس التقديس» (١٢٧).

(٢) «الإسلام عقيدة وشريعة» (٦٠)، ومحمود شلتوت (١٣١٠ ـ ١٣٨٣هـ): هو: فقيه مفسِّر مصري، كان ينادي بفتح باب الاجتهاد، وإصلاح الأزهر، فعارضه كبار شيوخ الأزهر، وطرد منه هو ومناصروه، ثم أعيد إليه وترقى فيه إلى أن أصبح شيخًا للأزهر، من مؤلَّفاته: «الدعوة المحمديَّة»، و«القرآن والقتال» = انظر: «الأعلام» (٧/ ١٧٣).

الراجح علمًا فقال ﷻ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] ومعرفة إيمان هؤلاء النسوة من نساء أَهل العهد المشركين اللاتي هاجرن إلى رسول الله ﷺ = إنما كان بحسب إقرارهن بالإسلام في الظاهر، مع حال خفاء الباطن. كما أبان الله عن ذلك بقوله: ﴿فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]؛ أي: أَعْلمُ إنْ كن صدقنَ، أم كذْبنَ.

وفي تقرير إفادة هذا الخبر العلمَ والحق في الظاهر بلا إحاطةٍ = يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (العِلمُ من وجوهٍ: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حقٌّ في الظاهر. فالإحاطة منه: ما كان نصَّ حكم للهِ، أَو سُنَّةٍ لرسولِ الله؛ نقلها العامَّةُ عن العامة = فهذان السبيلان اللذان يُشْهد بهما فيما أُحلَّ أنَّه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام = وهذا الذي لا يَسَعُ أحدًا عندنا جهلُه، ولا الشَّكُّ فيه.

وعِلْمُ الخاصة: سُنَّة من خَبَر الخاصةِ؛ يعرفُها العلماءُ، ولم يكلفها غيرهم. وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاصِّ المُخبِر عن رسول الله بها = وهذا اللازم لأهل العلم أَن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر؛ كما نقتل بشاهدين. وذلك حَقٌّ في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدَين الغَلَطُ...)[1].

فجعل الشَّافعي خبر الآحاد الذي يرويه الصادق الذي تجرَّد خبره عن القرائن = عِلْمًا وحقًّا في الظاهر، يلزم أَهلَ العلم اتباعُه؛ وإن كانت إفادته للعلم لا على جهة الإحاطة التي أبان عن مقصوده بها بقوله: (والإحاطةُ = كلُّ ما عُلِم أنه حق في الظاهر والباطن؛ يُشهد به على الله. وذلك الكتاب، والسُّنَّة المُجْمَع عليها، وكلُّ ما اجتمع الناس عليه، ولم يفترقوا فيه)[2].

(١) «الرسالة» (٤٧٨).
(٢) «جماع العلم» (٩/ ٢٠ ـ الأم).

ومما يدل على إفادة هذا الخبر العِلمَ؛ لا على جهة الإحاطة = أَنَّ أَبا بكر المَرُّوْذِي[١]، قال: (قلت لأبي عبد الله: ها هنا إنسان يقول: إنَّ الخبر يوجب عملًا، ولا يوجب عِلمًا، فَعَابه، وقال: ما أدري ما هذا؟!)[٢].

وإفادة خبر الآحاد للعلم رواية عن الإمام مالك[٣]، والرِّواية الأخرى عنه أنَّه يوجب العمل، دون القطع على غيبه، وهذه الرِّواية هي التي يستند إليها متأخرو أصحابه ممن دخلت عليهم مادةٌ كلاميَّةٌ كالمازَري[٤] في نفي إفادةِ خبر الواحدِ العلم؛ وهذه الرِّواية عن الإمامِ مالكٍ وإن كانت هي الأَشهر عنه عند أَصحابه إلَّا أَنَّها لا حُجَّة فيها لمن نفى إفادةَ العلم والحق في الظاهر عن خبر الآحاد؛ وذلك لأمرين:

الأوَّل: أنَّ هذه الرِّوايةَ وردت مُرسلة فيقيَّد نفي القطعية عن هذه الأخبار في حال تجردها عن القرائن المفيدة للعلم.

الثَّاني: أنَّ الإمام مالكًا ومتقدمي أَصحابه لم يرد عنهم نفي العلم عن أخبار الآحاد، وإنَّما المنقول عنهم نَفْيُ القطع على مَغيبه،

---

(١) أبو بكر المَرُّوْذِي (٢٠٠ ـ ٢٧٥هـ): **هو**: أحمد بن محمد بن الحجاج، المقدم من أَصحاب أحمد، لورعه وفضله، وكان الإمام أحمد يأنسُ به، وينبسط إليه، وهو الذي تولَّى إغماضه لمَّا مات وغَسَّله، روى عن أحمد مسائل كثيرة = **انظر**: «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى (١/ ١٣٧).

(٢) «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى (٣/ ٨٩٩).

(٣) **انظر**: «الإحكام في أُصول الأحكام» لابن حزم (١/ ١٠٨ ـ ١٠٩)، و«إيضاح المحصول» للمازري (٤٤٣).

(٤) **انظر**: «إيضاح المحصول» (٤٤٣)، والمازَري (٤٥٣ ـ ٥٣٦هـ): محمد بن علي بن عمر التميمي المازَري، أحد أئمة المالكية حافظ نظَّار، واسع الباع في العلم والاطِّلاع، من تصانيفه: «إيضاح المحصول من برهان الأصول»، و«الكشف والإنباء على المترجم بالإحياء» = **انظر**: «شجرة النور الزكيَّة» (١/ ١٢٧).

وإحاطة العلم به في الظاهر والباطن. وهذا حقٌّ وهو الأصل في خبر الواحد الذي يرويه العدل ما لم يحتفَّ بخبره قرينةٌ ترقى به إلى رُتْبَةِ القطع.

وممَّا يُبيِّنُ ذلك: ما ذكره الإمام ابن القصَّار رحمه الله مُحقِّقًا مذهب الإمام مالك رحمه الله في خبر الواحد، فقال: (ومذهبُ مالكٍ رحمه الله قبولُ خَبَرِ الوَاحِدِ العدل، وأنَّه يُوجِبُ العمَلَ دون القَطْعِ على غَيْبِهِ، وبه قال جَميعُ الفقهاءِ... وإنَّما لم يُقطَعْ على غَيْبِهِ؛ لأنَّ العلم لا يَحْصلُ من جِهَتِهِ؛ إذ لو كان يَحْصُلُ من جِهَتِهِ العلمُ = لوَجَبَ أَنْ يَسْتوي فيهِ كُلُّ مَن سَمِعَهُ كما يستوون في العلم بُمخْبَرِ خَبَرِ التَّواتُرِ، فلمَّا كُنَّا نَجِدُ أَنْفُسَنا غَيْرَ عالمِينَ بِصِحَّةِ مُخْبِرَه = دَلَّ على أنَّه لا يُقطَعُ على مُغِيبِه، وأنَّه بخلاف التَّواتُر، وصار خبر الواحِدِ بِمَنْزِلَةِ الشَّاهد الَّذي قد أُمِرنا بِقَبُولِ شهادته، وإن كُنَّا لا نقطعُ على صِدقهِ)[1].

ومحصل القول: أن خبر الآحاد المجرد عن القرائن يفيد العلم؛ لا على جهة الإحاطة التي يقع الجزم معها بأنه كذلك في نفس الأمر.

فإن قيل: ما دام الجزم والقطع منتفيًا فما وجه القطع في مثله؟

قيل: القطع حاصل من جهة انبعاث الدليل لدى الناظر فيه على رجحان صدق الخبر. وهذا الرجحان مقطوع به عنده في هذه الحال، وإلا لما اعتقد موجبه[2]؛ فإنَّ الشريعة لم تُوجِب اتباع الجهل

---

(١) «المُقدِّمةُ في الأُصول» (٦٥ ـ ٦٧)، وابن القصَّار (؟ ـ ٣٩٧هـ): هو: علي بن عمر بن أحمد البغدادي، القاضي أبو الحسن ابن القصَّار، شيخ المالكية، من تصانيفه: كتاب في الخلاف، و«المُقدمة في الأصول» = **انظر**: «السير» (١٧/ ١٠٧)، و«شجرة النور الزكيَّة» (١/ ٩٢).

(٢) **انظر**: «مختصر الصواعق المرسلة» (٤/ ١٥٣٤).

ولا الظن، بل أَمرت باتِّباع العلم، وزَجَرَت عن تَقفِّي الظنون. وهذا معلوم بيِّنٌ.

وما سبق هو بالنسبة لخبر الآحاد المتجرد عن القرائن، وأمَّا إذا احتفَّت به القرائن، ومنها تلقي الأمة للحديث بالقبول ـ كما هو الحال في جمهور أحاديث الصحيحين ـ = فإنه حينئذٍ يبلغ أَعلى درجات اليقين، والعلم بمضمونه على سبيل الإحاطة. وهذا مما لا نزاعَ فيه بين سَلَفِ الأُمَّة، وهو مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة[١]، وإنما نازع في ذلك بعض المتأخرين من المتكلمين، ومن وافقهم.

وممن ذهب إلى إفادة الخبر إذا تلقته الأمة بالقبول؛ العلمَ = الإمام أبو عمرو ابن الصَّلاح ﷺ، حيث قال مُقرِّرًا ذلك بعد بيانه أقسام الصحيح: (... وأعلاها[٢]: الأوَّلُ = وهو الَّذي يقولُ فيه أهل الحديث كثيرًا: «صحيح مُتَّفقٌ عليه»، يُطلقونَ ذلك ويعنون به اتِّفاق البخاري ومسلم، لا اتِّفاق الأمَّة عليه. لكن اتفاق الأُمَّةِ عليه لازم من ذلك وحاصِلٌ معه؛ لاتِّفاقِ الأُمَّةِ على تلقِّي ما اتَّفقا عليه بالقبول. **وهذا القسم جميعُهُ مَقطوع بصحَّته والعلمُ اليقينيُّ النَّظريُّ واقعٌ به**؛ خلافًا لقول مَن نفى ذلك مُحْتجًا بأنَّه لا يُفيد في أَصْلِهِ إلَّا الظَّنَّ، وإنَّما تلقته الأُمَّةُ بالقبول؛ لأنَّه يَجِبُ العملُ بالظَّنِّ، والظنُّ قد يُخطئ. وقد كنتُ أميلُ إلى هذا وأَحْسبُه قويًا ثُمَّ بان لي أنَّ المذهب الَّذي اخترناه أوَّلًا هو الصَّحيحُ؛ = لأنَّ ظنَّ من هو معصومٌ مِن الخطإ لا يُخطئ، والأُمَّةُ في إجماعها معصومةٌ من الخطإ، ولهذا كان

(١) انظر: «جواب الاعتراضات المصرية» لابن تيميَّة (٤٣).

(٢) يقصد أعلى أقسام الصحيح صحةً.

الإجماعُ المُنْبني على الاجتهاد حجَّةً مقطوعًا بها، وأكثر إجماعات العُلماء كذلك)[(١)].

وممن ذهب إلى ذلك أيضًا الإمام أبو الوليد الباجي. فإنه لمَّا عدَّد الأخبار التي يقع العلم بها بدليلٍ = أدخَل خبر الآحاد في زُمْرتِها، فقال: (الكلام ههنا في أخبار الآحاد، وهي تنقسم قسمين أيضًا: قسم يقع به العلم، وقسم لا يقع العلم به. فأمَّا ما يقع العلمُ بصحته من أخبار الآحاد فإنَّ العلم يقع به بدليلٍ، وهو ستَّة أضْرُبٍ... **السادس**: خبر الآحاد؛ إذا تلقَّته الأمة بالقبول)[(٢)].

وكذلك أبو إسحاق الشيرازي؛ حيث قال: (واعلمْ أن خبر الواحد ما انحطَّ عن حَدِّ التواتر، وهو ضربان: مُسْنَدٌ، ومُرْسَلٌ... وأما المُسْنَدُ فضربان: **أحدهما**: يُوجب العلمَ، وهو على أوجه منها: ... خَبَرُ الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول؛ فيُقْطَع بصدقه؛ سواء عَمِلَ الكلُّ به، أو عمل به البعض وتأوَّله البعضُ = فهذه الأخبار توجب العمل، ويقع العلم به استدلالًا)[(٣)].

---

(١) «علوم الحديث» (٢٨)، وابن الصلاح (٥٧٧ ـ ٦٤٣هـ): **هو**: عثمان بن عبد الرحمٰن بن عثمان الكردي الشهرزوري، تقي الدين أبو عمرو المعروف بـ«ابن الصَّلاح» أحد الأئمة الحُفَّاظ على مذهب الشَّافعي في الفروع، من مؤلفاته: «طبقات الفقهاء الشَّافعية»، و«شرح الوسيط» = **انظر**: «تذكرة الحفاظ» (٤/ ١٤٣٠)، و«الأعلام» (٤/ ٣٦٩).

(٢) «إحكام الفصول» (٣٢٩ ـ ٣٣٠)، وأبو الوليد الباجي (٤٠٣ ـ ٤٧٤هـ): **هو**: سُليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، فقيه مالكي كبير، ومن أئمة الحديث، من مؤلفاته: «السِّراج في علم الحجاج»، و«الحدود» = **انظر**: «الأعلام» (٣/ ١٢٥).

(٣) «اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي (١٥٣ ـ ١٥٤)، وأبو إسحاق الشيرازي (٣٩٣ ـ ٤٧٦هـ): **هو**: الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف جمال الدين، الفيروزابادي، من أئمة المذهب الشافعي من مصنفاته: «التبصرة» في أصول الفقه، «المهذب» في الفقه = **انظر**: «طبقات الشافعية» (٤/ ٢١٥).

والذين نفَوْا إفادة مثل هذا الخبر العلم = مَردُّ تأبِّيهم أَمران:

الأوَّل: اعتقادهم: أَنَّ العلم لا يتفاوت؛ بل هو خصلة واحدة.

الثاني: أَنَّ العلم قرين التواتر؛ فلا علمَ إلا ما كان محصَّلًا بالتواتر.

وكلا الأَمرين باطل؛ فإنَّه من المعلوم بالضرورة الشرعية أن علم النبي ﷺ بحقِّ الله ليس مماثلًا لعلم سائر الخلق. فقد ثبت عنه ﷺ قوله: **«إنَّ أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»**[(١)] فعِلْمه بالله وشرعِه يفوق غيره؛ من جهة قوَّته في نفَسه، ومن جهة كثرة متعلقاته.

وأما الضرورة الوجدانية فأمر يَشْعُرُ به كل عاقل؛ فليس العلم المحصَّل من دليل واحد مع انتفاء العلم بفساد ما يناقضها؛ = كالحاصل بأكثر من دليل، مع العلم بِبُطول الشُّبَه المعارضة لها[(٢)].

فلا ريب أن التواتر يفيد العلم في أعلى درجاته، لكن لا يلزم من ذلك قَصْر العلم على ما كان متواترًا؛ فإنَّ العِلمَ قد يتحصَّل من حَالِ الخَبَرِ؛ وذلك بأن تنتفي عنه العلل القادحةُ. أو صِفة المُخبرِ؛ كإمامته، وصِدْقِه، وضبطه. وبقوةِ إدراكِ المُخبَرِ، وحِذْقِهِ. فإن الذكي يستفيد العِلْمَ من الخَبر ما لا يستفيده غيره[(٣)].

فهذه قرائن تفيد العلم بمفردها، فكيف إذا اجتمعَت؟

وأما جهة الإحاطة القطعية المحصَّلة من أخبار الآحاد التي

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الإيمان»، باب «قول النبي ﷺ: **أنا أعلمكم بالله. وأن المعرفة فعل القلب**» (٨ ـ رقم [٢٠])، ومسلم في كتاب «الفضائل»، باب «علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته» (٤/ ١٨٢٩ رقم [٢٣٥٦]).

(٢) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٦٦).

(٣) **انظر**: «مجموع الفتاوى» لابن تيميَّة (٢٠/ ٢٨٥)، و«جواب الاعتراضات» (٤١).

تلقتها الأمة بالقبول؛ فمَردُّها عصمة الأُمَّة أن تجتمع على الخطأ. وأمّا قَصْرُ غاية ما يفيده هذا الإجماع على قبول الخبر = وجوب العَمَل بمضمونه، مع تجويز أن يكون في الباطن خطأ كما ذهب إليه النووي رَحِمَهُ اللَّهُ[1] = فلا ريب في بطلانه ببطلان لازمه؛ إذ معنى هذا: إمكان أن تجمع الأمة على العَمَلِ بما هو خطأ في نفس الأمر. واللازم باطل = والملزوم كذلك.

قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (والحُجَّة على قول الجمهور: أنَّ تلقِّي الأمة للخبر تصديقًا وعملًا = إجماعٌ منهم، والأُمَّة لا تجتمع على ضلالة؛ كما لو اجتمعت على عموم أو أمر أو مطلق، أو اسم حقيقةٍ، أو موجب قياس. بل كما لو اجتمعت على ترك ظاهرٍ من القول؛ فإنَّها لا تجتمع على خطإ. وإن كان ذلك لو جَرَّد الواحد إليه نظره لم يأمن على الخطأ؛ فإن العصمة ثبتت بالهيئة الاجتماعية. كما أن خبر التواتر كُلٌّ من المخبرين يُجوِّز العقلُ عليه أن يكون كاذبًا أو مخطئًا، ولا يجوز ذلك إذا تواتر.. والواحد في الرواة قد يجوز عليه الغَلَط، وكذلك الواحد في رأيه وفي رؤياه وكشفه؛ فإنَّ المفرداتِ في هذا الباب تكون ظنونًا بشروطها = فإذا قويت تكون علومًا، وإذا ضعفت تكون أوهامًا وخيالات فاسدة. وأيضًا: فلا يجوز أن تكون في نفس الأمر كذبًا على الله ورسوله وليس في الأمة من يُنكره؛ إذ هو خلاف ما وصفه الله.. **وأما العمل به**: فنقول: لو جاز أن يكون في الباطن كذبًا، وقد وجب عليهم العمل بما هو كذب فهذا هو الخطأ، ولا معنى لإجماعِ الأمة على خطأ إلا ذلك)[2].

---

(١) **انظر**: «التلخيص شرح الجامع الصحيح» للنَّووي (١/ ٢١٥)، و«شرح صحيح مسلم» (١/ ٢٠).

(٢) «جواب الاعتراضات المصرية» (٤٤ ـ ٤٦).

والأحاديث المتلقَّاةُ بالقبولِ المقطوعُ بصحتها تنتظم ما قَبِلَتْهُ الأُمَّة، وما قَبِلَهُ الأئمة النُّقاد من أَهل الحديث العالمين به، وإن خالفهم من لا خبرة له بأحاديث رسول الله ﷺ من المتكلمين وغيرهم. وهذا التلقي يندرج تحته جمهور أحاديث الصحيحين التي لم يقع التنازع في صحتها، والتي لم يقع التجاذب بين مدلولاتها، وكذا غيرها من الأحاديث التي لم تخرج في الصحيحين مما قطع بمضمونه.

وبذا يُعْلمُ فسَادُ ما ذَهَبَ إليه إسماعيل كردي وغيره من المُتجاسرين على الطعن في أَحاديث النبي ﷺ بلا عِلْم؛ في قولهم: (لا يكون في نقد بعض أَحاديث الآحاد في الصحيحين أَو غيرهما ـ بناء على اجتهاد مُسْتسَاغ، ودليل علمي مقبول ـ أي مَسَاسٍ بالعقيدة، أو تهمةٍ بردِّ سُنَّة رسول الله، ما دام أنَّ القضيَّة رَدُّ شيءٍ ظنِّي من الأساس. وفرْقٌ بين أن يقول الإنسان: هذا حديث رسول الله، وأنا لا أقبله، ولا أُصدقه. وبين أن يقول: أن أرى؛ بناءً على الأدلة التي قامت عندي، وهي كذا، وكذا: أن هذه الرواية الظنية المنسوبة لرسول الله في البخاري، أو مسلم، أو غيرهما = لم يقلها الرسول؛ بل نُسبت إليه خَطأ؛ لذا لا نأخذ بها)[1].

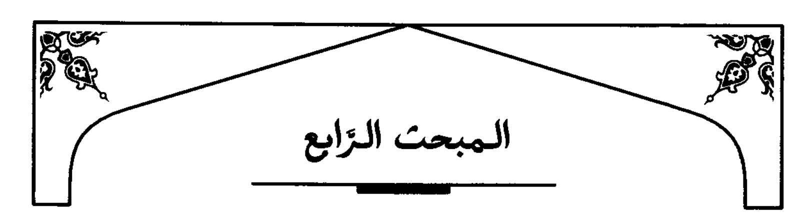
وردُّ السُّنن بكونها ظنِّيَّة؛ أَو أن الدلائل العلميَّة تكشف عن خطإ نِسبتها إلى المعصوم ﷺ = من مَثَارات التَّلبيس التي يتسلَّل عَبرها من شاء خلع رِبقة الانقياد للسُّنَّة.

ويبقى أنَّ الظنَّ ليس رُتبة واحدة من حيث الاعتداد به من عدمه، فالتسوية بين تيك الرُّتب خلل مَنهجي لا يُقبل.

(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (٤٥).

وأمَّا كون الدَّلائل العلميَّة تَكشف عن خطإ الرِّوايات التي انعقدت صحتها عند أَهل العلم = فدعوى، وسيأتي - بإذن الله - في تضاعيف هذا المَرقوم ما يُبيِّن عن مدى صدقها الواقعي.





المبحث الرَّابع

تزييف دعوى استناد الصحابة ﷺ إلى المعقول المتمحّض في محاكمة النُّصوص

هذه جُملةٌ من القضايا تُساقُ مجردةً عن براهينها ابتداءً، ثم بعد ذلك تقام سُوق البراهين المصححة لها، وهي كالتالي:

القضيَّة الأولى: لم يكن في الصحابةِ من يقول بتقديم عقله على نصِّ رسول الله ﷺ.

القضيَّة الثَّانية: ليس أحدٌ من الصحابة يقولُ: إنَّ في الدلائل النقليَّة ما يَرِدُ مناقضًا للدلائل العقليَّة.

القضيَّة الثَّالثة: النَّظرُ العقلي المُستعمل عند الصحابة ﷺ نظرٌ وظيفي مركب من الدلائل النَّقلية أصالة لا على نظر عقلي مرسل.

أمَّا القضيَّتان الأوليان فبرهان تصحيحهما = انتفاء الدَّليل الدَّال على نقيضهما، فهاتان قضيَّتان كُلِّيتان سالبتان يعجز المخالف عن نقضهما بجزئية موجبة بسوق النقل المصحح لنقضه عن واحد من أَصحاب رسول ﷺ يقول بتقديم عقله على النص الشرعي، أو يقول: إن الدلائل النقلية منطوية على ما ينافي الدلائل العقليَّة. لذا قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لم يكن في الصَّحابةِ من يقول: إنَّ عقله مُقدَّمٌ على نصِّ الرسول، وإنَّما كان يُشْكِلُ على أحدهم قوله فيسأَلُ عمَّا يُزيل شُبهته، فيتبيَّن له أَنَّ النصَّ لا شُبهة فيه)[1]، وقال: (ليسَ من الصحابةِ من قال: إنَّ القرآن أو الخبر

(١) «درء التعارض» للإمام ابن تيميَّة (٥/ ٢٢٩).

يُخالفُ العقل والأدلة العقليَّة)[١].

وأَمَّا القضيَّة الثالثة: فتحرير القول فيها أن يقال: إنَّ النَّظر العقلي الذي أعمله الصحابة حين نظرهم في النُّصوص = نَظرٌ وظيفيٌّ؛ **أي:** أنَّهم وقع منهم في وقائع محدودة توظيف العقل المستند إلى الدلائل النقلية الأخرى في معارضة خبر من الأخبار، فتكون المعارضة في واقع الأمر بين دليلين نقليين، لا بين نظر عقليٍّ محض ودليل نقلي.

وأمَّا ما شَغبَ به أهل الأهواءِ على أهل السُّنَّة من استدلالهم ببعض المروي عن الصحابةِ في توقفهم في قبول بعض ما يروى لهم من حديثه ﷺ، أَو ردِّه ـ في زعمهم ـ بناءً على معارضة العقل له. جاعلين مما يُروى على وجه الخصوص عن أُمِّ المؤمنين عائشة ﵂ تكأةً فيما يَردُّون من النُّصوص بحجَّة التأسِّي بهم في ذلك[٢]، في محاولةٍ يائسةٍ لنَقض ما قعَّده أهل السُّنَّة مِن أُصول متينة تقضي بانتفاء معارضة العقل للنَّقل، وأَن المتقرر عند السَّلف هو التسليم المؤسَّسُ على العقل لما جاء عن المصطفى ﷺ بعد ثُبوته عنه ﷺ وَفْق قواعد الصِّناعة الحديثية = فليس فيما أوردوه ما يحقق لهم مقصودهم؛ لأنَّه لا يخرج عما حرر من قبل من أنَّ النظر المستعمل لديهم هو نظر مُركَّبٌ من الدلائل النقلية أصالة.

والاستدلال بما ساقه الزركشي في كتابه «الإجابة» من استدراكات أُمِّ المؤمنين ﵂ لا يُسْعِف أَصحابه فيما يرومون التأثيل له، وذلك للآتي:

---

(١) «بيان تلبيس الجهميَّة» للإمام ابن تيميَّة (٨/ ٥٢٦).

(٢) **انظر:** أمثلةً لاستدلال أتباع المدرسة العصرية المتمعقلة على الأدلَّة الشرعية بما يروى عن عائشة ﵂: «أضواء على السُّنَّة النبوية» لمحمود أبي رية (٧٥، ٢٠٠)، وكذا مقدمة الكتاب السابق لطه حسين (١٠)، و«السُّنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث» للشيخ محمد الغزالي (٢١)، و«مشكلة الحديث» لمحمد يحيى (١٤٨، ١٥٨).

١ ـ أنَّ ما ساقه الإمام الزركشي[(١)] مما يروى عن عائشة ﵂ ليس واقعًا كلَّه موقع القبول من جهة صحة ما يُعزى إليها مما ساقه الزركشي ﵀، بل فيه المقبول إسنادًا، وفيه غير ذلك[(٢)].

٢ ـ أنَّ الوارد من صنيعها وصنيع غيرها من صحابة رسول الله ﷺ ـ مع قلَّته ـ لا يعدو أن يكون من قَبيل المُتشابه من قولهم وفعلهم الَّذي يُفسَّرُ في ضوء المُحكم من أقوالهم التي تدلُّ على تعظيم شأن ما ثَبَت عن النبي ﷺ، والاستقراء دالٌّ على صدق ذلك.

وحتى لا يعدو ما قُرِّر سابقًا = دعوى ليس لها وقائع تُصدِّقها، وأَمثلةٌ توطدها = أُوردُ أمثلة تُبينُ عمَّا سبق، وتكون دليلًا على نَظَائرِها:

○ المثال الأوّل:

ما ورد عن أبي هريرة ﵁ أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«مَن غَسَّل ميتًا اغتسلَ، ومن حمَلَه توضأ»**[(٣)].

---

(١) الزركشي (٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ): **هو**: محمد بن بهادر بن عبد الله المِصري، بدر الدين أبو عبد الله الزَّركشي الشَّافعي، إمام متفنن مُحرِّر كثير التصنيف، من تآليفه: «البحر المحيط»، و«لقطة العجلان وبلّة الظمآن» = **انظر**: «شذرات الذهب» (٨/ ٥٧٢).

(٢) **انظر**: «منهج النقد عند المُحدِّثين» للدكتور محمد مصطفى الأعظمي (٧٧).

(٣) أخرجه أبو دواد في «السُّنن»، كتاب «الجنائز»، باب «في غسل الميت» (٣/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤ رقم [٣١٦١])، والترمذي في «سُنَّنه»، كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء في الغُسْل من غُسل الميت» (٣/ ٣١٨ ـ رقم [٩٩٣])، وحسَّنه، وكذا حسنه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١/ ١٤٤)، وقوَّاه الحافظ الذهبي في «المهذب في اختصار السُّنن الكبير» (١/ ٣٠١)، وصححه ابن حزم في «المحلى» (٢/ ٢٥)، وابن حبَّان في «صحيحه» (٣/ ٤٣٥ ـ الإحسان)، وابن دقيق العيد كما في «الإمام» (٢/ ٣٧٢)، والألباني في «الإرواء» (١/ ١٧٣)، واستقصى طرقه كل من ابن دقيق العيد، وابن الملقن في «البدر المنير» (٢/ ٥٢٤)، والإمام ابن القيِّم في «تهذيب سُنن أبي داود» (٤/ ٣٠٦)، ونقل البخاري عن الإمامين أحمد بن حنبل وعلي بن المديني أنهما قالا: لا يصح في هذا الباب شيء. **انظر**: «العلل الكبير» للترمذي (١/ ٤٠٢)، وكذا روى البيهقي في «السُّنن الكبرى» (١/ ٣٠٢) عن أبي بكرٍ المُطرِّز قال: سمعت محمد بن يحيى [**يعني**: الذهلي] يقول: لا أعلم في «من غسل ميتًا» = حديثًا ثابتًا، وقال ابن المنذر: =

فبلغ ذلك عائشة ﵂ فقالت: (سبحان الله! أمواتُ المسلمين أَنجاسٌ؟ وهل هو إلَّا رجلٌ أَخذ عودًا فحمله؟!)[(١)].

وهذا المثال لا حجة فيه؛ من وجوه:

الأوَّل: أنَّ الحديثَ موقوفٌ على أبي هريرة لا يصح رفعه إلى النبي ﷺ، فيكون القول بالاغتسال من غسل الميت والتوضؤ من حمله = اجتهادًا ذهب إليه ﵁، فإن بدا اعتراض عليه فالاعتراض موجَّهٌ لاجتهاد أبي هريرة ﵁ لا لقول المعصوم ﷺ، فالمثال حينئذٍ خارج عن محل النزاع.

الوجه الثَّاني: أن قول عائشة ﵂ لا يصح إسنادًا إليها للانقطاع بينها وبين محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي المدني[(٢)] الذي روى هذا القول عنها كما صرح بذلك الإمام الدَّارقطني فقال: (محمد بن إبراهيم لم يسمع من عائشة)[(٣)]، وضبَّب الإمام الذهبي في هذه الرِّواية فوق

= ليس في الباب حديثٌ يثبت، كما نقله عنه الحافظ في التلخيص (١/ ١٤٥)، ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه قوله في الحديث: قال أبي: هذا خطأٌ؛ إنَّما هو موقوفٌ على أبي هريرة، لا يرفعه الثِّقات = العلل (٨٠١)، وقد تابعه على ذلك البيهقي في «السُّنن الكبرى» (١/ ٣٠٧)، والنووي في «المجموع» (٥/ ١٤٤)؛ إذ صححا وقفه على أبي هريرة، والراجح ـ والله أعلم ـ هو ما ذهب إليه الأئمة النُّقاد من عدم ثبوت شيءٍ عن النبي ﷺ في هذا الباب.

(١) أخرجه البيهقي في «السُّنن الكبرى» كتاب «الطهارة»، باب «الغسل من غسل الميت» (١/ ٣٠٧).

(٢) قال عنه الإمام أحمد: (محمد بن إبراهيم التيمي مديني في حديثه شيءٌ، يروي أحاديث مناكير أو منكرة والله أعلم) قال ابن عدي معقبًا: (إن كان ابن حنبل أراد محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي مديني يحدث عن أبي سلمة = فهو عندي لا بأس به، ولا أعلم له شيئًا منكرًا إذا حدَّث عنه ثقةٌ)، وقال الحافظ ابن حجر: (ثقة له أفراد) = **انظر**: «الكامل في ضعفاء الرجال» (٦/ ١٣١)، و«الضعفاء» للعقيلي (٥/ ١٨٤)، و«تهذيب الكمال» للمزي (٦/ ١٩٦)، و«تقريب التهذيب» لابن حجر (٨١٩).

(٣) «العلل» للدَّارقطني (١٤/ ٤١٤).

محمد بن إبراهيم إشارة للانقطاع بينه وبين عائشة ﵂[١].

وبذا يجتث الإشكال من جذره.

الوجه الثالث: أنه على تقدير صحة رفع الحديث، واتصال الرواية عن عائشة = يخرَّجُ اعتراضُ عائشة ﵂ على ما استقرَّ عندها من الدلائل الشرعية الدَّالة على انتفاء النجاسة عن المؤمن، والأَصلُ في ذلك ما وقع لأبي هريرة نفسِهِ مع النبي ﷺ في قصة انخناسه منه لكونه جُنُبًا، فقال ﵇: «**إنَّ المسلم لا ينجُسُ**»[٢] لذا أرادت ﵂ أَن تَعضُد المستقرَّ عندها بـ«النظر العقلي»، وهو أنَّ الأمر بالاغتسال من غسل الميت، والوضوء من حَمله = أَمرٌ يُخالفُ المعروف من هديه ﷺ والعقل أَيضًا لا يدلُّ عليه؛ لأنَّه إذا كان غير واجب على الإنسان الوضوء من مسٍّ جيفة، أو دم، أو خنزير ميت بالإجماع = فلأن يكون غير واجبٍ من مس الميت المسلم أو حمله أحرى[٣].

فاعتراضها ﵂ توظيف عقلي لدلالة النص الدَّال على البراءة من إيجاب الوضوء. ثم يبقى النَّظرُ في صحة اجتهادها من عَدَمه في ردِّ الحديث؛ إذ قد يقال جوابًا لما قد استشكَلَته ـ لو قُدِّر صحة رفع الحديث ـ = ليس الغسل من غسل الميت تنجيسًا من الميت، بل هو طاهر إن كان مؤمنًا لكنه شريعة كالغسل من الإيلاج وإن كان كلا الفرجين طاهرًا، وكالغسل من الاحتلام[٤].

---

(١) **انظر**: «المهذب في اختصار السُّنن» للحافظ الذَّهبي (١/ ٣٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «الوضوء»، باب «عرق الجُنُب، وأن المسلم لا ينجُس» (١/ ١٠٩ ـ رقم [٢٨٣])، ومسلم في: كتاب «الحيض»، باب «الدليل على أن المسلم لا ينجس» (١/ ٢٨٢ ـ رقم [٣٧١]).

(٣) **انظر**: «الأوسط» لابن المنذر (٥/ ٣٥١).

(٤) **انظر**: «المحلى» لابن حزم (١١/ ٣٦٣).

والمقصود: بيان أَنَّ النظر العقلي المتمحِّض لم يكن مستعملًا لدى عائشة ﵂، لذا كان الغُسل من غُسْلِ الميتِ: منسوخًا عند جَماعةٍ من أَهل العلم. فقد قال الإِمام أَبو داود السجستاني ﵀ بعد إخراجه لهذا الحديث: (هذا منسوخٌ)[١]. وعند بعضهم: الأمر فيه للاستحباب؛ لا للوجوب. ومن أهل العلم من يرى الأمر فيه على بابه وهو الوجوب[٢]، وليس المقام مقام استتمام للأقوال في المسألة والترجيح بينها.

○ **المثال الثّاني**:

ما ورد عن عائشة ﵂ أَنَّها لمَّا بلغها الحديث الذي يرويه أبو هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يُدخِل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا»**[٣] فقالت ﵂: (يا أبا هريرة، فما نصنع بالمهراس؟)[٤]، وهذه الرِّوايةُ لا تثبتُ عن عائشة، ولا عن ابن عباس ﵄، كما صرَّح بذلك الحافظُ ابن حجر؛ حيث قال معقبًا على إيراد بعض الأصوليين لها: (**يعني**: أنَّ ابن عبَّاس، وعائشة ﵃، خالفا حديث أبي هريرة في الأمر بغسل اليد لمن استيقظ قبل إدخالها في الإناء، واستشكلاه بما ذُكِرَ، وتَبِع المُصنِّف[٥] في ذلك كلام الآمدي = ولا وجود لذلك في شيءٍ من كُتُبِ الحديث)[٦].

---

(١) «السُّنن» لأبي داود السِجستاني (٣/ ٣٣٤).

(٢) **انظر**: «الاستذكار» لابن عبد البر (٣/ ١٢)، و«شرح السُّنَّة» للبغوي (٢/ ١٦٩)، و«المغني» لابن قدامة (١/ ١٢٣).

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح»، كتاب «الطهارة»، باب «كراهة غمس المتوضئ وغيره يده في الإناء» (١/ ٢٣٣ ـ رقم [٢٧٨]).

(٤) **المهراس**: الحجر العظيم الذي تمتحن برفعه قوة الرجل وشدته = «النهاية» (١/ ٢٥٣).

(٥) **يعني**: ابن الحاجب.

(٦) **انظر**: «موافقة الخُبْر الخَبَرَ» (١/ ٤٦١).

وهذا الاعتراض إنَّما يثبتُ عن قين الأشجعي؛ حيث قال لأبي هريرة رضي الله عنه لمَّا ذكر الحديث: «كيف إذا جئنا مهراسكم هذا؟»، فقال أبو هريرة رضي الله عنه: (أعوذ بالله من شرِّك يا قين)(١)، وقين الأشجعي معدود في التَّابعين من أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لا في الصَّحابة(٢)، فمعارضته خارجةٌ عن شرط هذه المُقدِّمة. ثم لو صحَّ اعتراض عائشة لم يكن اعتراضها على حديث أبي هريرة لمخالفته معقولًا تحرر لديها؛ إذ لا معقول هنا يقتضي عدم وجوب غسل اليد قبل الإدخال في الإناء(٣).

ثم يُقال: لو كانت المُحاكمة العقليَّة للنصوصِ هي الأَصل والأَساسَ عندها رضي الله عنها = لما جرى إنكارها على تلك المرأةِ التي سألتها قالت: أَتقضي إحدانا صلاتها أَيَّام حيضها؟ فكأنَّ أمَّ المؤمنين رضي الله عنها سبق إلى نفْسها أن تلك المرأة تنتحل مذهب الحروريَّةِ الخوارج الَّذين يردُّون السُّنن. فقالت رضي الله عنها: أَحروريَّة أنتِ؟ قد كانت إحدانا تحيضُ فلا تؤمرُ بالقضاءِ(٤).

قال العلَّامةُ أَحمد بن محمد شاكر رحمه الله مُحشِّيًا على هذا الأَثر: (وأَمرُ الحائضِ بقضاءِ الصومِ وترك أَمرها بقضاء الصلاة؛ إنَّما هو تعبد صِرْفٌ، لا يتوقف على معرفة حِكْمَته، فإن أَدركناها فذاك، وإلَّا فالأَمر على العين والرأْسِ = وكذلك الشأْنُ في جميع أُمُورِ الشَّريعة، لا كما

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٣/ ٨٢ ـ رقم [٨٧٤١])، وأبو يعلى في «المسند» (١٠٦٠ ـ رقم [٥٩٦٦])، وسنده حسن = **انظر**: «الإرواء» (١/ ١٨٧).

(٢) **انظر**: «الإصابة في تمييز الصحابة» للحافظ ابن حجر (٥/ ٥٦٧).

(٣) **انظر**: «تيسير التحرير» (٣/ ١١٨).

(٤) أخرجه البخاري: كتاب «الحيض»، باب «لا تقضي الحائض الصلاة» (١/ ١٢٠ ـ رقم [٣٢١])، ومسلم: كتاب «الحيض»، باب «وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة» (١/ ٢٦٥ ـ رقم [٣٣٥]).

يفعل الخوارجُ، ولا كما يفعل كثيرٌ مِن أهل هذا العصر: يريدون أن يُحكِّموا عُقولهم في كُلِّ شأنٍ من شؤون الدِّينِ، فما تقبلته قبلوه، وما عَجَزَت عن فَهمِهِ وإدْراكه أنكروه وأعرضوا عنه، وشَاعتْ هذه الآراءُ المُنكرةُ بين النَّاسِ، وخاصة المُتعلِّمين منهم، حتى ليكاد أكثرهم يُعرضُ عن كثير من العبادات، ويُنكرُ أكثرَ أحكام الشَّريعةِ في المُعاملات = اتِّباعًا للهوى، ويَزعمون أن هذا ما يُسمُّونه: روحَ التشريع أو حكمة التشريع، وإنَّه لَيُخشى على من يَذهب هذا المذهب الرديء = أن يَخرجَ به من ساحة الإسلام المُنيرةِ إلى ظلام الكُفْرِ والردَّة والعياذُ بالله من ذلك، ونسأله أن يَعْصِمنا باتِّباع الكتاب والسُّنَّة والاهتداء بهديهما)[(١)].

○ **المثال الثالث:**

مِن الأمثلة كذلك التي قد يظنُّ أنَّها مما يكسر أصل أهل السُّنَّة في التسليم للنصوص = ما ورد من اعتراض عبد الله بن عبَّاس رضي الله عنهما على أبي هريرة رضي الله عنه فيما رواه عن النبي ﷺ أنَّه قال: «**الوضوء ممَّا مسَّت النَّار، ولو مِن ثور أَقط**»، فقال ابن عبَّاس رضي الله عنهما: يا أَبا هريرة، أَنتوضأُ من الدُّهنِ؟ أَنتوضأُ من الحميم؟! فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا سمعتَ حديثًا عن رسول الله ﷺ فلا تضْرب له مثلًا[(٢)].

فمعارضةُ ابن عبَّاس رضي الله عنهما للخبر ليست مؤسَّسةً على نَظَرٍ عقلي أصالة، وإنَّما على جهة التبع للدلالة النصية، ذلك أنَّ ما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه ليس هو المحكم الذي استقر عليه فعل النبي ﷺ والذي

---

(١) شرح الشيخ أحمد شاكر لسُنن الترمذي (١/ ٢٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي في «السُّنن»، كتاب «الطهارة»، باب «ما جاء في الوضوء مما غيرت النار» (١/ ١١٤ ـ ١١٥)، وصحَّح إسناده الشيخ أحمد شاكر، وحسَّنه الألباني. **انظر**: «صحيح الجامع» (١/ ١٢٠١ رقم [٧١٥٥]).

شَهِده ابن عباس منه ﷺ = وإنما المحكم وآخر الأمرين منه ﷺ ترك الوضوء ممَّا مَسَّت النار. لذا روى ابن عباس أنَّ رسول الله ﷺ: **«جمع عليه ثيابه ثم خرج إلى الصلاة فأُتي بهديَّةٍ خُبْزٍ ولَحْمٍ. فأكل ثلاثَ لُقَمٍ. ثُمَّ صلَّى بالنَّاس. وما مسَّ ماءً»**(١).

فلمَّا رأى ابن عباس إصرار أبي هريرة على التحديث بما نُسِخ حكمه = أبان عن المحكم في هذه المسألة واعتضد بضَرب المعقول المُبرهن على صِحَّةِ ما شهده من النبي ﷺ.

ومما يُقيمك على الواضحة في ذلك وينفي عنك حوائم الرَّيب = ما تراه من جمعه ﷺ بين ما شهده من النبي ﷺ وبين المعقول الشرعي المُبرهِن على صحة ما ذهب إليه كما في الرواية الأخرى: فعن محمد بن عمرو بن عطاء قال: كنتُ مع ابن عباس في بيت ميمونة في المسجد، فجعل يعجبُ ممن يزعمُ أنَّ الوضوء ممَّا مَسَّت النار، ويضرب فيه الأمثال، ويقول: إنَّا نستحمُّ بالماء المُسَخَّنِ، ونتوضأ به وندَّهن بالدُّهن المطبوخ. وذكَرَ أَشياء مما يُصيب النَّاس ممَّا قد مَسَّتِ النَّار، ثم قال: (لقد رأيتني في هذا البيت عند رسول الله ﷺ، وقد توضأ ولبِس ثيابَه، فجاء المؤذن فخرج إلى الصَّلاة حتَّى إذا كان في الحُجْرَةِ خارجًا من البيتِ لقيَته هدية عضو من شاة، فأكل منها لقمة ـ أو لُقمتين ـ ثُمَّ صلَّى وما مسَّ ماء)(٢). قال الإمام البيهقي بعد سوقه لرواية ابن عباس ﷺ: (فيه دلالةٌ على أَنَّ ابن عبَّاسٍ شهد ذلك من رسول الله ﷺ)(٣)، والرِّواية الأخرى التي أخرجها مسلم مُصرِّحة

(١) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الحيض»، باب «نسخ الوضوء مما مست النار» (١/ ٢٧٥ ـ رقم [٣٥٩]).
(٢) أخرجها البيهقي في «السُّنن الكبرى» (١/ ١٥٣).
(٣) المصدر السَّابق (١/ ١٥٣).

بشهوده رضي الله عنه؛ إذ فيها أنَّ ابن عباس شهد ذلك من النبي ﷺ(١).

لذا كان من فقه الإمام الترمذي رحمه الله بعد أن أورد حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن أعقبه بباب عَنْون له بـ«ما جاء في ترك الوضوء ممَّا غيَّرتِ النَّارُ» ثم ساق بسنده حديث جابر رضي الله عنه وفيه: (خرج رسول الله ﷺ وأنا معه، فدخل على امرأةٍ من الأنصار فذبحتْ له شاةً فأكلَ، وأتته بقناع من رطب فأكل منه، ثمَّ توضأ وصلَّى، ثم انصرف، فأتته بعُلالة من علالة الشَّاة فأكل، ثم صلَّى ولم يتوضأ)(٢).

ثم قال: (والعمَلُ على هذا عند أكثرِ أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، والتَّابعين، ومن بعدَهم... وهذا آخرُ الأمرين من رسول الله ﷺ، وكأنَّ هذا الحديث ناسخٌ للحديث الأوَّلِ = حديثِ الوضوء مما مسَّت النار)(٣).

فإن قال قائلٌ: دعوى أن النظر العقلي لم يكن مُحكَّمًا عند هؤلاء الصحابة بالأصالةِ = دعوى بُنيت على الظَّن، والظَّنُ مذموم، ثم لنا أن نقلب عليكم الدَّعوى ونقول: إنَّ المُحكَّمَ عند ذاك الجيل هو النظر العقلي والدلائل الشَّرعيةِ تقع على سبيل الاعتضاد؟

فيُقال: البرهان على صدقِ ما سبق بيانُهُ وتوضيحه، ما يلي:

١ ـ الآثار المتكاثرة عن صحابة رسول الله ﷺ والتي في جُملتها تدلُّ دلالةً تقطعُ الشَّك وتزرع اليقين = على تعظيمهم لسُنَّة رسول الله ﷺ،

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الحيض»، باب «نسخ الوضوء مما مست النار» (١/ ٢٧٥ ـ رقم [٣٥٩]).

(٢) أخرجه الترمذي في «سُننه»، كتاب «الطهارة»، باب «ما جاء في ترك الوضوء مما مسَّت النَّار» (١/ ١١٦ ـ ١١٧ ـ رقم [٨٠])، وصححه العلَّامة أحمد شاكر.

(٣) المصدر السابق (١/ ١١٩ ـ ١٢٠)، وهو مذهب الخلفاء الراشدين ترك الوضوء مما مسته النار ـ إلَّا لحم الجزور ـ **انظر**: «معرفة السُّنن والآثار» للبيهقي (١/ ٤٤٧)، و«المجموع» للنووي (٢/ ٦٩)، و«النَّفح الشَّذي» لابن سيد الناس (٢/ ٢٥٠).

واتِّهامهم لرأيهم عند سُنَّته ﷺ، ولذلك عَقدَ «الخطيب البغدادي» رحمه الله بابًا في كتابهِ «الفقيه والمُتفقِّه» وَسَمه بـ«ذكْرُ ما روي من رُجوع الصحابةِ عن آرائهم التي رأوها إلى أَحاديثِ النبي ﷺ إذا سمعوها ووعوها».

والمقامُ يستدعي ذكر بعض تلك الصور النيِّرة التي تُبرهن على تعظيم ذلك الجيل لسُنَّته ﷺ:

أ ـ فعن سعيد بن المُسيَّب قال: كان عمرُ بن الخطَّاب يقول: الدِّية للعاقلةِ؛ لا ترثُ المرأةُ مِن ديةِ زوجها شيئًا.

فقال له الضحاك بن سُفيان: كتب إليَّ رسولُ الله ﷺ: أَن أورِّث امرأة أَشيم الضبابي من دية زَوجها = فرجع عُمرُ عن قوله[١].

فرجوعه رضي الله عنه عن رأيه ـ وهو الخليفة الرَّاشد ـ علامة على تعظيمه رضي الله عنه للسُّنن.

ب ـ ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أَنَّه كان يكْري[٢] أَرض آل عمر، فسأل رافع بن خَديج، فأخبره: (أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأَرضِ) = فترك ذلك ابن عمر رضي الله عنهما[٣]، بل ثبت عنه أَنَّه رضي الله عنه كان يُكري مَزارعه على عهد رسول الله ﷺ، وفي إمارة أبي بكر وعمرَ وعثمانَ، وصَدْرًا من خِلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافةِ معاوية، أَنَّ رافعَ بن خديج يُحدِّثُ فيها بنهي عن النبي ﷺ[٤]؛ فترَكه رضي الله عنه طواعيةً لله بعد هذا العمر في

---

(١) أخرجه أبو داود في «السُّنن»، كتاب «الفرائض»، باب «في المرأة تَرثُ دية زَوجِها» (٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ـ رقم [٢٩٢٧])، والترمذي كتاب «الفرائض»، باب «ما جاء في ميراث المرأة من دية زوجها» (٤/ ٣٧١ ـ رقم [٢١١٠]) دون ذكر رجوع عمر، وابن ماجه: كتاب «الدِّيات»، باب «الميراث من الدِّية»، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ٣٦٤ ـ رقم [٣٥٩]).

(٢) الكراء: الإجارة = «معجم لغة الفقهاء» (٣٤٧).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «الحرث والمزارعة»، باب «ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضًا في الزراعة والثمر» (٤٦٣ ـ رقم [٢٣٤٥]) ومسلم: كتاب «البيوع»، باب «كراء الأرض» (٣/ ١١٧٩ ـ رقم [١٥٤٧])، وهذا لفظ مسلم.

(٤) أخرجه مسلم في: كتاب «البيوع»، باب «كراء الأرض» (٣/ ١١٨٠ ـ رقم [١٥٤٧]).

العمل بما علمه من النبي ﷺ، فما إن بلغته سُنَّةٌ عن رسول الله = حتى لزِم غرزها، وانقاد لها.

ج ـ وعن أبي الجوزاء قال: سألت ابن عبَّاس عن الصَّرف[(١)]، فقال: (يدًا بيدٍ لا بأس به)، ثم حججتُ مرَّة أُخرى، والشيخُ حيٌّ، فأتيته فسألته عن الصَّرف قال: (وزنًا بوزنٍ) قلتُ له ـ القائل أبو الجوزاء ـ: إنَّك كُنت أَفتيتني اثنتين بواحد، فلم أَزل أُفتي به منذُ أَفتيتني = قال ابن عباس: (كان ذلك عن رأيٍ، وهذا أبو سعيد الخُدري يُحدِّثُ عن النبي ﷺ، فتركتُ رأيي لحديثِ رسول الله ﷺ)[(٢)].

د ـ بل يبلغ الأمر في ذات السُّنَّة إلى الهجر والتقاطع: فعن سالم بن عبد الله بن عمر عن أَبيه أَنَّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنَّكم إليها**» قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعهن. فأقبل عليه عبد الله بن عمر فسبَّه سبًّا سيئًا ما سمعته سبَّه مثله قط، وقال: أُخبرُك عن رسول الله ﷺ، وتقول: والله لنمنعهن!![(٣)].

والآثار في ذلك كثيرة جدًّا ليس المقام مقام إحاطة بالمرويِّ في هذا الباب؛ إذِ المقصود بيان أَن المتقرر لدى ذاك الجيل هو تعظيم السُّنَّة، واطِّراح كلِّ ما يُخالفها من الآراء.

---

(١) الصرف: مبادلة نقد بنقد = **انظر**: معجم لغة الفقهاء (٢٤٤).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٣/ ٥١)، وابن ماجه في «السُّنن»، كتاب «التِّجارات»، باب «من قال: لا ربا إلَّا في النَّسيئة» (٢/ ٧٥٩ ـ رقم [٢٢٥٨]) مُختصرًا، والبيهقي في «السُّنن الكبرى» (٥/ ٢٨٢)، والخطيب البغدادي (١/ ٣٦٩ ـ رقم [٣٦٩])، وإسناده صحيح = **انظر**: «إرواء الغليل» (٥/ ١٨٧ ـ ١٨٨).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الأذان»، باب «خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس» (١٧٢ رقم [٨٦٥]) ومسلم في: كتاب «الصلاة»، باب «خروج النساء إلى المساجد» (١/ ٣٢٧ ـ رقم [٤٤٢])، واللفظ لمسلم.

٢ ـ ومن البراهين الدَّالة على أَنَّ النَّظر الشَّرعي هو المقدَّم = انتفاء ما يدلُّ دلالة مُحَقَّقةً على نقيض ما هو ثابت عنهم من التعظيم للسُّنَّة والانقياد لها.

٣ ـ أَن ذلك النَّظر الذي وقع من بعض صحابة رسول الله ﷺ لم يكن نظَرًا ورأْيًا صِرْفًا، فذلك لا يكون إلَّا من أَهل الأهواء، الذين حذَّر منهم عمر بن الخطاب صحابةَ رسول الله ﷺ بقوله: (أصبح أهل الرَّأي أَعداء السُّنن، أَعيتهم الأحاديثُ أَن يعوها وتفلَّتت منهم أن يرووها، فاستبقوها بالرأْي)[1]، بل كان من النظر المستعصم بالدلائل الشَّرعية.

ثم قد يكون هذا الدَّليلُ الشَّرعي مُحْكمًا، وقد يكون قد دخله النسخ، أو التخصيص، أو التقييد، أَو يكون قد دخل الوهم في تحمُّل الرِّواية. كلُّ ذلك قد يقع.

٤ ـ أَنَّ شاهدَ العقل يُحيلُ أَن يكون أولئك الكرام الجلَّة من أَصحاب رسول الله ﷺ يستسيغون ردَّ أَحاديثه، ويتجاسرون على ترك العمل بها = لا يقولُ ذلك إلَّا جاهل بحالِ أولئك الأبرار، وما استفاض عنهم من طواعيتهم لله استفاضةً تُحيلُ ذلك عليهم.

وخلاصة القول: أنَّ التمعقل على النَّص الشَّرعي ليس ثابتًا عن الصحابة ﷺ، وإنَّما المستقرُّ تعظيم النَّصِ، والتسليم له، وهذا التسليم هو معطى عقليٌّ، ونتيجةٌ بدهية لقيام البرهان لديهم على صدقه ﷺ وعصمة شريعته، وجريانها على منهج العقل الفطري.

وإنَّما المتحقق من حالهم انقداح الاستشكال لدى بعضهم في فهم بعض النصوص، فيأتي الجواب النبوي رافعًا لما استُشْكِل؛ كما ثبت من جوابه ﷺ لعُمر حين أشكل عليه مخاطبة النبي ﷺ لأهل القَلِيب[2].

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/ ١٠٤١ ـ رقم [٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢]).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «المغازي»، باب «قتل أبي جهل» (٣/ ٨٦ ـ =

وكما ثبت من جوابه لعائشة لمَّا أَشكل عليها قول النبي ﷺ: **«من نوقش الحساب عُذِّب»**(١).

وكاستشكالهم حشْر صنفٍ من الناس يوم القيامة على وجوههم، كما ثبت عن أَنس بن مالك رضي الله عنه، أنَّ رجلًا قال: يا نبيَّ الله كيف يُحْشر الكافرُ على وجْهِهِ يوم القيامة؟ قال ﷺ: **«أليسَ الَّذي أَمْشَاهُ على الرِّجلين في الدُّنيا قادرًا على أَن يُمْشيه على وجهه يوم القيامة»**(٢).

وغيرها من الشواهد الدَّالة على إعمالهم العقل في فهم الدَّلائل = أو حصول المعارضة للنَّصِّ بعد وفاته ﷺ بدليل شرعي قد يعتضد بنظر عقلي يؤيده لا بمعقول محض، وذلك في وقائع نادرة كما تقدم.

وبالجملة: فإنَّ الحديثَ متى كان صحيحًا محكمًا، فالأمر فيه كما قرَّره الإمام الشَّافعي رحمه الله عندما سئل: بأي شيءٍ يثبت الخبر؟ فقال: (إذا حَدَّث الثقةُ عن الثقةِ حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ، ولا يُترك له حديثٌ أَبدًا = إلا حديثٌ واحدٌ يُخالفُه حديثٌ، فيُذهب إلى أَثبت الرِّوايتين، أو يكون أَحدهما مَنسوخًا فيعمل بالنَّاسخِ، وإن تَكَافيَا = ذُهِبَ إلى أشبههما بكتاب الله وسُنَّة نَبيِّه فيما سواهما. وحديث رسول ﷺ مستغنٍ بنفسه وإذا كان يروى عمن دونه حديث يخالفه لم ألتفت إليه وحديث رسول الله ﷺ أولى)(٣).

= رقم [٣٩٧٦])، ومسلم: كتاب «الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «عرض مقعد الميت من الجنة والنار عليه» (٤/ ٢٢٠٤ ـ رقم [٢٨٧٥]).

(١) أخرجه البخاري: كتاب «العلم»، باب «من سمع شيئًا فراجع حتى يعرفه» (١/ ٥٤ ـ [١٠٣])، ومسلم: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «إثبات الحساب» (٤/ ٢٢٠٤ رقم [٢٨٧٦]).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «التفسير»، باب «سورة الفرقان» (٦/ ١٠٩ ـ رقم [٤٧٦٠])، ومسلم في «صحيحه»، كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «يحشر الكافر على وجهه» (٤/ ٢١٦١ ـ رقم [٢٨٠٦]).

(٣) أخرجه الهروي بإسناده في «ذمّ الكلام وأهله» (٢/ ١٧٥)، وهو في: كتاب «اختلاف =

وحينئذٍ كان قول من ردَّه أو تأوَّله على خلاف ظاهره = مرجوحًا، ويكون الصواب مع ما دلَّ عليه الحديث. يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (ما علِمْنا أحدًا من الصَّحابة والتَّابعين مع فضل عقلهم، وعلمهم، وإيمانهم؛ ردُّوا حديثًا صحيحًا وتأولوه على خلاف مُقتضاه، لمخالفة ظاهر القرآن في فهمهم، أو لمخالفة المعقول، أو القياس = إلا كان الصَّوابُ مع الحديثِ ومَن اتَّبعهُ، فكيف بمن بعدهم؟! وهذا من معجزات الرَّسول، وآيات حفظِ دينِهِ وشرعه وسُنَنِه)[1].



= مالك والشَّافعي» (٨/ ٥١٣ ـ ٥١٤ ـ الأم)، وإنَّما سُقتُ ما أخرجه الهروي مع وجود الأصل؛ لأنَّ الرِّواية عنده مختصرة ودالَّة على المقصود.

(١) «جواب الاعتراضات المصرية» للإمام ابن تيميَّة (٧٦).






الباب الأول

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بالإيمانِ والتَّوحيدِ

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بحقيقة الإيمان والشفاعة.
- الفصل الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بتوحيد الألوهيَّة.





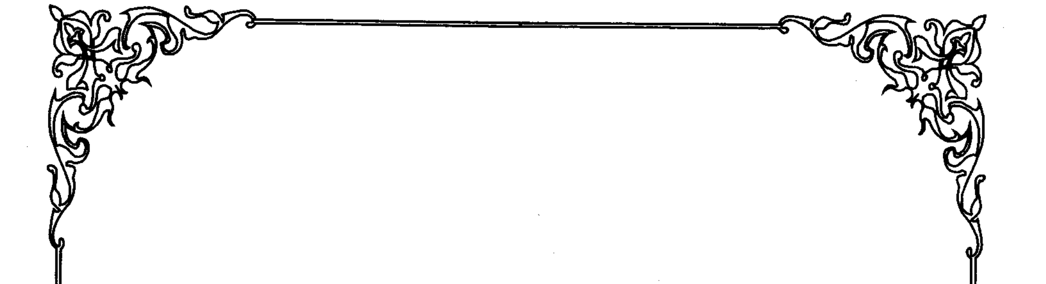

الفصل الأول

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بحقيقة الإيمان والشفاعة

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بحقيقة الإيمان.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالشفاعة.





المبحث الأول

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بحقيقة الإيمان

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق الأحاديث المُدَّعى معارَضتُها للعقل.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على الأَحاديث المتعلقة بحقيقة الإِيمان.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بحقيقة الإِيمان.

المطلب الأول

سَوْق الأحاديث المُدَّعى معارَضتُها للعقل

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **«الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها: قول: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شُعبةٌ من الإيمان»** متفق عليه(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«لا يزني الزَّاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمرَ حين يشربُها وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نُهْبة يرفع النَّاس إليه فيها أَبصارهم وهو مؤمن»** متفق عليه(٢).

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ **«من اقتنى كلبًا إلَّا كلبَ ماشية أو ضاريًا(٣) نَقَص من عمله كل يوم قيراطان»** متفق عليه(٤).

وعن أبي سعيد الخُدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«بينا أنا نائمٌ رأيتُ النَّاسَ يُعَرضون عليَّ وعليهم قُمُص، منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما دون ذلك، وعُرِض عليَّ عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه وعليه قميص يجرُّه،**

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «الإيمان»، باب «أمور الإيمان» (٦ ـ رقم [٩])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «بيان عدد شعب الإيمان» (١/ ٦٣ ـ رقم [٣٥])، واللفظ لمسلم، ولفظ البخاري: (بضع وستون).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «المظالم»، باب «النُّهبى بغير إذن صاحبه» (٤٩٢ ـ رقم [٢٤٧٥])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان نقصان الإيمان بالمعاصي» (١/ ٧٦ ـ رقم [٥٧]).

(٣) الضَّاري: الكلب المُعوَّد بالصيد = «النِّهاية» لابن الأثير (٥٤٤).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الذبائح والصيد»، باب «من اقتنى كلبًا ليس بكلب صيد أو ماشية» (١١٨٥ ـ رقم [٥٤٨٢])، ومسلم في: كتاب «المساقاة»، باب «الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه» (٣/ ١٢٠١ ـ رقم [١٥٧٤]).

قالوا: فما أَوَّلْتَ ذلك يا رسول الله؟ قال: **«الدِّين»**. متفق عليه[١].

وعن أبي سعيد الخدري ﵁ قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فِطْرٍ إلى المصلى، فَمَرَّ على النساء، فقال: **«يا معشر النساء تصدقن فإني أُرِيتُكُن أكثرَ أهلِ النَّار»** فقلن: وبِمَ يا رسول الله؟ قال: **«تُكثِرن اللَّعن، وتَكْفُرن العَشِير[٢]، ما رأيتُ من ناقصاتِ عَقْلٍ ودينٍ أذْهَبَ للُبِّ الرجلِ الحازم مِن إحداكنَّ»** قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: **«أليس شهادةُ المرأة مثلَ نصفِ شهادة الرجل؟»** قلن: بلى. قال: **«فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تُصَلِّ ولم تَصُم؟»** قلن: بلى. قال: **«فذلك من نقصان دينها»** متفق عليه[٣].

وعن أبي سعيد الخدري ﵁ أنَّه سمع رسول الله ﷺ يقول: **«من رأى منكم منكرًا فليُغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أَضعف الإيمان»**[٤].

وعن عبد الله بن مسعود ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: **«ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلَّا كان له من أمته حواريون[٥] وأصحاب، يأخذون بسُنَّته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تَخلفُ من بعدهم خلوفٌ يقولون ما**

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الإيمان»، باب «تفاضل أهل الإيمان في الأعمالِ» (٨ ـ رقم [٢٣])، ومسلم في: كتاب «فضائل الصحابة»، باب «من فضائل عمر ﵁» (٤/ ١٨٥٨ ـ رقم [٢٣٩٠]).

(٢) **العَشِير**: أي: الزوج. والعشير: المُعاشر؛ كالمُصادق في الصديق؛ لأنها تُعاشره ويُعاشرها، وهو فَعيل من العِشْرَة؛ وهي: الصحبة = النِّهاية (٦١٧).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «الحيض»، باب «ترك الحائض الصوم» (٦٥ ـ رقم [٣٠٤])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات» (١/ ٨٦ ـ رقم [٧٩])، واللفظ للبخاري.

(٤) رواه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد» (١/ ٦٩ ـ رقم [٤٩]).

(٥) **حواريون**: جمع حواري؛ **أي**: خُلْصانه وأنصاره = **انظر**: «النهاية» (٢٤٠).

لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراءَ ذلك من الإيمان حبةُ خردل»(١).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**إنَّ بين الرُّجل وبين الشِّرك والكُفر ترك الصلاة**»(٢).

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله ﷺ مرَّ على رجُلٍ من الأنصار وهو يَعِظُ أخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: «**دعه فإنَّ الحياء من الإيمان**» متفق عليه(٣).

* * * * *

▢ تمهيد:

أَبانتِ الأَحاديثُ السالفةُ عن الحقيقةِ الشَّرعيَّةِ للإيمان، وأنَّها حقيقةٌ مركَّبةٌ من قولٍ وعملٍ، والمراد بالقول قولُ القلبِ وهو تصديقه الجازم، وقولُ اللِّسان، والمُراد بالعمَلِ عمل القلب والجوارح(٤)، هذه الحقيقة جامعةٌ لِشُعَبٍ تقبل التفاوت، والزيادة والنقص، وعلى ذلك جرت أَقاويلُ أَهلِ السُّنَّةِ، وانعقد إجماعهم، وفي تقرير ذلك يقول الإمام البخاريُّ رحمه الله: (لَقيتُ أَكثر من أَلفِ رَجُلٍ مِن أَهل العلم: أَهلِ الحجاز ومكَّةَ، والمدينةِ، والكوفة، والبَصْرةِ، وواسط، وبغداد، والشَّامِ، ومِصْرَ، لقيتُهم كرَّاتٍ قرنًا

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «كون النهي عن المنكر من الإيمان» (١/ ٦٩ ـ رقم [٥٠]).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة» (١/ ٨٨ ـ رقم [٨٢]).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «الإيمان»، باب «الحياء من الإيمان» (٩ ـ رقم [٢٤])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان عدد شُعب الإيمان» (١/ ٦٣ ـ رقم [٣٦]).

(٤) انظر: «مجموع الفتاوى» للإمام ابن تيمية (٧/ ٥٨٢).

بعد قرنٍ، أدركتُهم وهم متوافرون منذُ أكثر من ست وأربعين سنة. . . = فما رأيتُ واحدًا منهم يختلفُ في هذه الأشياءِ = أَنَّ الدِّين قولٌ وعملٌ. . .)[١]

وقال الإمامُ الحميدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أثناء سَوقه لأصول السُّنَّة: (السُّنَّة عندنا. . . أنَّ الإِيمان قولٌ وعمل، يزيد وينقص، لا ينفع قول إلَّا بعمل. . .)[٢].

وأقوالهم في ذلك متضافرة مبثوثةٌ في كُتُب الاعتقاد[٣]، وأمَّا الإجماعُ فقد حكاه غيرُ واحد من الأئمة؛ كأبي الحسن الأشعري، حيث قال: (وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهل به؛ لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم وزيادة البيان)[٤].

والإمام ابن عبد البرِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: (أجمع أهل الفقه والحديث على أنَّ الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلَّا بنيَّة، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)[٥].

والإمام البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيثُ قال: (اتفقت الصَّحابة والتَّابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة = على أنَّ الأعمال من الإيمان. . . وقالوا: إنَّ

---

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» (١/ ١٧٢).

(٢) «أُصول السُّنَّة» للإمام الحميدي (٢/ ٥٤٦ ـ ملحق بالمسند)، والحميدي (؟ ـ ٢١٩هـ): هو: عبد الله بن الزُّبير القرشي الأسدي، أبو بكر الحميدي المكِّي الحافظ الفقيه، من كبار أئمَّة الدِّين، من تصانيفه: «أُصول السُّنَّة»، و«المسند» = انظر: «تذكرة الحُفَّاظ» للذهبي (٢/ ٤١٣).

(٣) انظر: «أصل السُّنَّة واعتقادُ الدِّين» لابن أبي حاتم الرَّازي (٢٠ ـ ضمن روائع التُّراث)، و«السُّنَّة» للإمام عبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ٣٠٧)، و«شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» للإمام اللالكائي (٢/ ٩١١ ـ ٩٣٣)، و«الشَّرح والإبانة» للإمام ابن بطة (١٧٦ ـ ١٧٨)، و«شرح السُّنَّة» للمُزني (٧٧ ـ ٧٨)، و«أُصول السُّنَّة» لابن أبي زمنين (٢٠٧)، و«المُختار في أُصول السُّنَّة» لابن البنا (٩٣)، و«شرح السُّنَّة» للبربهاري (٣١ ـ ٣٢)، وغيرها.

(٤) «رسالة إلى أهل الثَّغر» (٢٧٢).

(٥) «التمهيد» (١٥/ ٤١).

الإيمان قولٌ، وعملٌ، وعقيدةٌ، يزيدُ بالطَّاعة، وينقصُ بالمعصية، على ما نطق به القرآن في الزِّيادة، وجاء في الحديث بالنُّقصان في وصْفِ النِّساءِ)(١).

والإمام أبي الحسن ابن القطَّان رحمه الله حيث نقل الإجماع على ذلك، فقال: (وأجمعوا أنَّ الإيمان يزيد بالطاعة)(٢).

ومستند هذا الإجماع: جُمْلة من الأدلة من الكتاب والسُّنَّة تدل على وقوع التفاوت في حقيقةِ الإيمان؛ فمن ذلك:

١ ـ التنصيص على زيادة الإيمان ونقصانه:

قال جل وعلا: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٢، ٣].

ففي هذه الآيات ردٌّ على من منع تفاوت الإيمان، وتفاضله، ودخول الأعمال فيه، وفي تقرير ذلك يقول الإمام محمد بن علي القَصَّاب مُبينًا أوجه الردِّ على المانعين من حصول التفاوت في الإيمان، وكون العمل منه:

(**أحدها**: أنه ذكر الأعمال الصالحة الظاهرة والباطنة وجعلها من الإيمان وذلك أنه ذكر قبل ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ التقوى وإصلاح ذات البين،

---

(١) شرح السُّنَّة (١/٣٨ ـ ٣٩)، والبغوي (ت٥١٦هـ): هو: الحسين بن مسعود بن محمد بن الفرَّاء البغوي الشافعي، محيي السُّنّة أبو محمد، إمام حافظ له إشراف على المذاهب ونظر، بورك له في تصانيفه، ورُزق فيها القبول التَّام، ومنها: «شرح السُّنَّة»، و«معالم التنزيل»، و«التهذيب» = **انظر**: «السير» (١٩/٤٣٩).

(٢) «الإقناع في مسائل الإجماع» لابن القطَّان (١/٨)، وابن القطان (٥٦٢ ـ ٦٢٨هـ): **هو**: علي بن محمد بن عبد الملك بن يحيى الحميري الكتامي الفاسي، قاضي الجماعة المعروف بـ=ابن القطَّان، أحد الأئمة الحفَّاظ النقاد، صاحب بصر بصناعة الحديث، من تصانيفه: «بيان الوهم والإيهام»، و«النَّظر في أحكام النظر» = **انظر**: «تذكرة الحُفَّاظ» (٤/١٤٠٧).

ثم نَسَقَ في هذه الآية عملًا بعد عملٍ وذكر فيها التوكل، وهو باطنٌ.

الثاني: أنه ذكر زيادة الإيمان بتلاوة الآيات عليهم وهم ينكرونه.

الثالث: أنه لم يُثبت لهم حقيقةَ الإيمان إلَّا باجتماع خصال الخير من الأعمال الظاهرة والباطنة، وهم يثبتون حَقِيقَةُ بالقول وحده.

الرابع: أنَّه ـ جل وتعالى ـ قال بعد ذلك كله: ﴿لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ﴾ [الأنفال: ٤]، وقد أثبت لهم الإيمان بشرائطه وحقيقته، وهم لا يجعلون للمؤمن في إيمانه إلَّا درجة واحدة، ولا يجعلون للإيمان أجزاء...)[١]، فوقوع التفاضل في الأعمال الظاهرة = يقتضي التفاضل في موجب ذلك وسَببه الذي في القلب[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ٤].

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣].

وقوله: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤].

إلى غير ذلك من الأدلَّة المصرحة بزيادة الإيمان ونقصانه.

٢ ـ دلالة الأدلة على زيادة الهدى، والسكينة، وغير ذلك:

فالهدى والسكينة عملان من أعمال القلب يقع فيهما التفاضل، والتفاوت، والزيادة والنقص، فمن ذلك:

---

(١) «نكت القرآن» للقصَّاب (١/ ٤٦١ ـ ٤٦٢).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٦٣).

قوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦].

وقوله جلَّ وعلا: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٤٠].

وقوله: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣].

ومن الأدلة كذلك الدَّالة على تفاوت الإيمان

٣ ـ ما جاء مصرحًا به في الحديث ـ الذي سبق سوقه ـ أنَّ الإيمان شُعب:

فحديث الشُّعَب حجة واضحة على تفاوت الإيمان لكونه شُعَبًا متفاوتة متعددة، يقول الإمام الخطَّابي: (فقد ثبت... أنَّ الإيمانَ اسمٌ ينشعبُ إلى أُمور ذات عدد جِمَاعُها الطاعةُ، ولهذا صار من صار من العلماءِ إلى أَنَّ النَّاسَ متفاضلون في دَرَجِ الإيمان، وإن كانوا متساوين في اسمه)[١].

٤ ـ ومن الأوجه الدَّالة على تفاوت الإيمان = أحاديث الشَّفاعة:

فهي من أوضح الدلائل على وقوع التفاضل كما جاء في الحديث الصحيح، حديث الشفاعة قول النبي ﷺ: **«فيخرج من النار من كان في قلبه مثقالُ شَعِيرة من إيمان ومثقالُ ذرة»**[٢].

---

(١) «أعلام الحديث» (١/ ١٤٢).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب «الإيمان»، باب «زيادة الإيمان ونقصانه» (١٣ ـ رقم [٤٤])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «أدنى أهل الجنة منزلة» (١/ ١٨٢ ـ رقم [١٩٣]) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

فهذا الحديث ـ وغيره من الأحاديث المتضافرة المتواترة التي سيأتي بيانها في المبحث القادم بإذن الله ـ عَلَمٌ على تبعُّض الإيمان، وتفاوته في القلوب، وأنه ينقص حتى لا يبقى منه إلَّا ما يزن شعيرة، أو ما يَزِن ذرة كما هو منطوق الحديث.

يقول الإمام ابن خزيمة ﷺ: (مع البيان الواضح أنَّ النَّاسَ يتفاضلون في إيمان القلب ضد قول من زعم من غالية المرجئة أن الإيمان لا يكون في القلب، وخلاف قول من زعم من غير المرجئة أنَّ الناس إنما يتفاضلون في إيمان الجوارح الذي هو كسب الأبدان فإنهم زعموا أنهم متساوون في إيمان القلب الذي هو التصديق وإيمانِ اللسان الذي هو الإقرار. . .)[١].

إلى غير ذلك من الأوجه الدَّالة على تفاوت الإيمان، وتفاضله.

وقد خالف في هذه الحقيقة طائفتان:

الأولى: المرجئة. بجميع فرقها الذين اتفقوا على إخراج العمل عن مُسمى الإيمان، والمنع من وقوع التفاوت فيه[٢].

والأُخرى: الوعيدية. بفرقتيها الخوارج والمعتزلة. ومحصَّل مواقفهم من هذه الأحاديث، إمَّا ردُّها معتلِّين في ذلك بكونها أخبار آحاد لا تفيد اليقين، وإمَّا تعطيلها عن دلالتها بتسليط التأويل عليها.

ومن أمثلة هذا التأبي: ما تراه عند الجويني؛ حيث أبى قبول حديث: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**»[٣]؛ لكونه خبرَ آحادٍ. وفي ذلك يقول: (وأمَّا الحديث فهو من الآحاد، ثُمَّ هو مؤول. والعرب تسمي

---

(١) كتاب «التوحيد» (٢/ ٧٠٣ ـ ٧٠٢).

(٢) انظر: «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري (١٣٢)، و«البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان» للسَّكسكي (٣٣).

(٣) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

الشيء باسم الشيء إذا دلَّ عليه، أو كان منه بسبب)[١]، فالحديث عنده ليس بحجة؛ لكونه خبر آحاد، واشتغاله بتأويله مع صراحة الحديث = إنما هو على ما جرى عليه المتكلمون من أنَّ ذلك على سبيل التبرع! لذا أعمل أبو العبَّاس القُرطبي التأويل على حديث الشُّعَب، فلم يعدَّها ـ **أي**: الشعب ـ من حقيقة الإيمان، وإنّما أطلق النبي ﷺ عليها إيمانًا من باب التوسُّع المعروف في لغة العرب. وفي ذلك يقول: (الإيمان في هذا الحديث يراد به الأعمال، بدليل أنه ذكر فيه أعلى الأعمال، وهو قول: لا إلـه إلا الله، وأدناها؛ **أي**: أقربها = وهو إماطة الأذى، وهما عملان فما بينهما من قبيل الأعمال، وقد قدمنا القول في حقيقة الإيمان شرعًا ولغة، وأن الأعمال الشرعية تُسمى إيمانًا مجازًا وتوسعًا؛ لأنها تكون عن الإيمان غالبًا)[٢].

ويقول ابن الملك: (لمَّا كانت الأعمال الصَّالحة خُلُقًا لأَهل الإيمان، وإنَّها مِن جُمْلة الدلائل عليه = **أُطلِق اسم الإيمان عليها مجازًا**)[٣].

ويقول القاضي عياض رحمه الله في شرحه لحديث الجهنميِّين: (وقوله: **«من وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان»**، و**«من خير»**، و**«أدنى أدنى»** على ما وردت في ألفاظ الحديث. قيل: من اليقين. والصحيحُ: أنَّ

---

(١) «الإرشاد» للجويني (٣٩٨ ـ ٣٩٩).

(٢) «المُفهم» لأبي العبَّاس القرطبي (١/ ٢١٦)، والقرطبي (٥٧٨ ـ ٦٥٦هـ): **هو**: أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري المالكي، مُحدِّث من كبار الأئمة، من تصانيفه: «مختصر الصحيحين»، و«المُفهم في شرح مختصر مسلم» = **انظر**: «شذرات الذَّهب» (٧/ ٤٧٣).

(٣) «مبارق الأزهار» لابن الملك (٢/ ٣٧٩). وابن الملك (كان موجودًا في سنة ٧٩١هـ): **هو**: عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين بن فرشتا، الشهير = بـ(ابن الملك) من علماء الحنفية، برع في جملة من العلوم، من مُصنفاته: «شرح المنار» في أُصول الفقه، و«شرح الوقاية» = **انظر**: «الفوائد البهية» للكنوي (١٠٧)، و«الأعلام» للزِّرِكْلي (٤/ ٥٩).

معناه شيء زائد على مجردِ الإيمان؛ لأن مجرد الإيمان الذي هو تصديق لا يتجزأُ، وإنما يكون هذا التجزؤُ لشيء زائدٍ عليه. . .)[١].

وفي شرح حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رسول الله ﷺ مرَّ على رَجُلٍ من الأنصار يعظُ أَخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: **«دَعْه فإنَّ الحياء من الإيمان»**[٢].

يقول الكرماني مُجيبًا على من استشكل عدَّ النبي ﷺ الحياء شعبة من الإيمان:

(**فإن قُلتَ**: فإذا كان الحياء بعض الإيمان، فإذا انتفى الحياء انتفى بعض الإيمان، وإذا انتفى بعض الإيمان = انتفى حقيقةُ الإيمان؛ فيلزم أَن الشخص إذا لم يستحِ يكون كافرًا.

قلتُ: [القائل الكرماني]: المرادُ من الإيمان، هو الإيمان الكامل. والتقريبُ ظاهر = **نعم لو قيل: الأَعمالُ داخلةٌ في حقيقة الإيمان = لكان مُشْكلًا**)[٣].

بل إنَّ أنور شاه الكشميري أَخذ يطعن في الأحاديث المُصرِّحة بالتفاوت، وأنَّ ما دل عليه القرآن كاف في تقرير هذه المسألة، وفي ذلك يقول: (واعلم أن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لا يمكن إنكاره، فقد

---

(١) «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٢/ ٨٢٥)، والقاضي عياض (٤٧٦ ـ ٥٤٤هـ): **هو**: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو، أبو الفضل اليَحْصَبي الأندلسي، ثم السبتي، أحد أعلام المالكية استبحر من العلوم، وسارت بتآليفه الرُّكبان، ومن مؤلفاته: «مَشَارق الأنوارِ»، و«الشِّفا» = **انظر**: «سير أعلام النُّبلاء» (٢٠/ ٢١٢).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الأوَّل.

(٣) «الكواكب الدَّراري في شرح صحيح البخاري» للكِرماني (١/ ١٢١)، والكرماني (٧١٧ـ ٧٨٦هـ): **هو**: محمد بن يوسف بن علي بن عبد الكريم الشَّافعي، طاف البلاد، ودخل مصر والشَّام والحجاز والعراق، ثم استوطن بغداد وتصدى لنشر العلم بها نحو ثلاثين سنة، كان مقبلًا على شأنه مُعْرضًا عن أبناء الدُّنيا، من مؤلفاته: «شرح صحيح البخاري» = **انظر**: «شذرات الذهب» (٨/ ٥٠٥).

تواتر به الحديث، لكن صنيع القرآن على خلافه، فإنه ينبئ أن الإيمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبر من العمل. . .

بقي الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث، فلا ننكر أنه أيضًا إطلاق، لكن لا ينحصر فيما قالوه[١]، بل يجوز أن يكون من إطلاق الكل على الجزء كما فهموه، ويجوز أن يكون من باب إطلاق المبدأ على الأثر كما فهمنا، المبدأ هو الإيمان، والعمل أثره، ولو انحصر الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال، والقرآن جعلها مغايرة له، بعطفها عليه = كان اتِّباع القرآن، **والتأويل في الحديث هو الأَوْلى.**

فالحقيقة أدَّاها القرآن، والحديث ورد على اعتبار؛ لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفي حقها، والحديث قد يرد على المصالح ويراعيها أيضًا = فإن شئت أخذ الحقيقة كما هي فلا تجدها إلَّا في القرآن...)[٢].

فهذا النصُّ يلوحُ منه كيف أنَّ الحمية للمذهب ـ وإن كان باطلًا ـ تحمل صاحبها على ارتكاب الشناعات.

والمأْخذُ الذي انطلقت منه هاتان الطائفتان = كان مأْخذًا عقليًّا استولد لوازمَ متناقضة التزمت كلُّ فرقةٍ هذه اللَّوازمَ، واستدلَّ لها أَصحابُها بشبهاتٍ مُركَّبةٍ من دلائلَ عقليةٍ ونقلية = وليس الغَرَضُ في هذا المقام استقصاء هذه الشبهات واللوازم على جهة التفصيل وإبطالها. بل الذي نُصب البحثُ لأَجله هو بيان المستند الذي ارتكز عليه المخالفون في باب الإيمان، والذي كان سببًا لردٍّ، أو تأويل وتعطيل تلك النُّصوص عما أَبانت عنه = ودفعه على وجه تحصل به الغاية.

---

(١) **يعني**: ما ذهب إليه السلف الصالح.

(٢) «فيض الباري» للكشميري (١/ ٥٣ ـ ٥٨)، وأنور شاه الكشميري (١٢٩٢ ـ ١٣٥٣هـ): هو: محمَّد أنور شاه الكشميري الدِّيوبندي كان مُتقلِّدًا مذهب الماتريدية في الأُصول، ومذهب الحنفيَّة في الفروع، درَّس في دار العلوم بـ«ديوبند» الكتب السِّتة، من مُصنَّفاته: «العَرف الشذي على جامع الترمذي»، «مُشكلات القرآن» = **انظر**: ترجمة له في تقدمة «مجموعة رسائل الكشميري» للشيخ عبد الفتَّاح أبي غُدَّة (٧ ـ ٢٤).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على الأَحاديث المتعلقة بحقيقة الإِيمان

جماع شبهتهم التي كانت الأصل والمستند في مخالفتهم = يعود إلى أصلين:

الأوَّل: دعوى استنادهم للضَّرورة العقليَّة المانعةِ من (الجمع بين النقيضين)، وعليها انبنى القولُ بامتناع التفاوت في الحقيقة الشرعيَّة للإيمان.

الثاني: استنادهم إلى الحدِّ المنطقي.

فأما دعواهم استحالة «الجمع بين النقيضين» فهذه الضرورة العقلية عندهم انبنى عليها القول: بامتناع التفاوت في الحقيقة الشرعية للإيمان، إذا تأملت رأيتها حقًّا في الأصل؛ لأنَّ من بدائه العقول امتناع اجتماع النقيضين، وكذا ارتفاعهما، لكن الشأن في تحقق هذه القضيَّة على مسألة تفاوت الإيمان، وهذا ما لم يتحقق عند المُخالفين مَناطه، فهذه المقدِّمة المُسلم بها لا تتصل بحال بالنتيجة التي ذهبوا إليها، توضيح ذلك أَنَّ القولَ بوقوع التفاوت في حقيقة الإيمان يلزَم منه عندهم، الجمع بين النقيضين ومقصودهم بالنقيضين هنا اجتماع شعب الإيمان وشعب الكفر في الشخص الواحد، وهذا ممتنع عندهم، بناءً على أن التقابل بين الإيمان والكفر هو من باب التقابل بين السلب والإِيجاب، فاستنادًا لهذه الضرورة العقلية أحالت الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة وقوعَ التفاوت في الإيمان.

فالخوارج التزمت بهذا الأصل فكفروا مرتكب الكبيرة وذلك لقولهم بدخول العمل في الإيمان مع التزامهم بدعوى استحالة التفاوت = فكانت النتيجة الطبيعيَّة لذلك: أن سلبوا الإيمان عن صاحب الكبيرة، وأَثبتوا له ضده وهو الكفر؛ لأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

وقد نقل أبو الحسن الأشعري إجماعهم على أن كل كبيرة كفر إلَّا طائفة النَّجَدات فيما ذكره عنهم أبو الحسن الأشعري(١)، ولكن المتأمل فيما أورده الأشعري بعدُ حين بسطه لمقالات فرق الخوارج، فإنَّه ذكر مقالة للنجدات يتبيَّن منها موقفهم من مرتكب الكبيرة، يقول أبو الحسن الأشعري: (وزعموا أنَّ من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصرَّ عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم)(٢).

فما ساقه الإمام أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ عنهم يتجلى فيه أمران:

الأول: أنهم يوافقون عامة الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة إذا أصرَّ، فهم وإن خالفوهم في كون مجرد المقارفة توجب الكفر، إلا أنهم مجمعون جميعًا على أن الإصرار على الكبيرة يعد كفرًا فخلافهم حينئذ يؤول إلى وفاق.

الثاني: أنهم فاقوا بَقيَّة الخوارج في الضلالة، حيث جعلوا مجرد الإصرار على الصغيرة توجب خروج صاحبها من الإيمان إلى الكفر = وعلى هذا فكأن جميع فرق الخوارج تصير إلى تكفير مرتكب الكبيرة. والخلاف في ذلك صُورِيٌّ فيما يظهر(٣).

ولم يكن مكمن ضلالهم هو إدخالهم العمل في مسمى الإيمان، فإن هذا ما نطقت به الدلائل الشرعية وهو الحق الذي لا مرية فيه = وإنَّما سبب خطئهم استنادهم ـ مع قولهم بدخول العمل في الإيمان ـ إلى دعوى استحالة التفاوت، وهي دعوى باطلة ـ كما سيأتي بيان ذلك بحول الله ـ.

---

(١) **انظر**: «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري (٨٦).
(٢) المصدر السَّابق (٩١)، **وانظر**: «الملل والنحل» للشهرستاني (١٤٢ ـ ١٤٣).
(٣) **انظر**: «أصول المخالفين» (١٣٥).

ثمَّ لما نَبَغت المعتزلةُ بعد ظهور فرقة الخوارج، استظهرت صحة ذاك الأصل الذي استندت إليه الخوارج في نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة ـ وهو دعوى استحالة التفاوت في الحقيقة الشرعية للإيمان ـ لكنَّها أرادت؛ لـمَّا رأت تَنادي أهلِ السُّنَّة فيما بينهم بإنكار بدعة الخوارج، والتشنيع عليهم، ومخالفتهم للضرورة الشرعية المستقرة بدلائل الكتاب والسُّنَّة، والإجماع على عدم تكفير مرتكب الكبيرة، ورأت أيضًا مخالفتهم للضرورةِ العقلية في مساواتهم بين المستحق للعذاب الأليم وهو الكافر، وبين من هو دون ذلك وهو مرتكب الكبيرة عندهم[١] = أرادت الجمع بين الضرورتين: العقلية التي تقضي باستحالة التفاوت والضرورةِ الشَّرعيةِ التى تدل على عدم استحقاق مرتكب الكبيرة لاسم الكفر، فتَكايَسَت لذلك لكنَّها في الوقت ذاته تناقضت من حيثُ أَرادت الفرار من التناقض، وابتدعت القول: (بالمنزلة بين المنزلتين)، والتي حقيقتها نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة وفي الوقت ذاته عدم تكفيره والذهاب إلى إطلاق اسم ديانة عليه، وهي «الفسق».

وقد حكى قولَهم أَحدُ أعلامهم، وهو الجاحظ حيث قال: (قالت المعتزلة: هو فاسِق[٢] كما سمَّاه نصًا، ولا نُسمِّيه كافرًا، فيلزمنا أن نلزمه أحكام الكُفَّار، وليس ذلك حُكمَه، ولا نقول: مؤمن، فيلزمنا ولايته ومدحه، وإيجاب الثواب له، وقد أخبرنا الله أنَّه مشؤوم من أهل النَّار، فنزعم أنَّه في النار مع الكافر، وأنَّه لا يجوز أَن يكون في الجنَّة مع المؤمن)[٣].

وقال القاضي عبد الجبار: (... صاحب الكبيرة له اسم بين

(١) **انظر**: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار الهمداني (٧١٢).
(٢) **أي**: مرتكب الكبيرة.
(٣) «رسالة الحكمين» للجاحظ (٣٨٠ ـ ضمن الرسائل السِّياسية).

اسمين، وحكم بين حكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يُسمى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بـ«المنزلة بين المنزلتين»)[١].

فإن قيل: ما وجه التمايز بين قول أهل السُّنَّة والجماعة وقول المعتزلة: مع كونهم اتَّفقوا على دخول العمل في مُسَمَّى الإيمان، وامتنعوا من تسمية مرتكب الكبيرة كافرًا.

فيقال: حقيقة الفرق بين أهل السُّنَّة والمعتزلة يظهر في أربعة أمور:

الأول: أن أهل السُّنَّة وإن جعلوا العمل ركنًا في الإيمان، فهذا الاعتبار إنما هو باعتبار جنسه لا باعتبار آحاده.

وبيان ذلك: أنَّ جِنسَ العملِ ـ وهو جملة الالتزام بالشَّريعة ـ عند أهل السُّنَّة ركنٌ في الإيمان، وأما آحاده فمنها ما لا يتحقق أصلُ الإيمان إلا به، ومنها ما هو من كماله، ففَوات بعض الآحاد المحققة لأصله يقتضي انتفاء الإيمان بخلاف الآحاد المقتضية لتحقيق كماله الواجب أو المستحب، فإنه لا يقتضي انتفاؤها كما دلت عليه النصوص = انتفاءَ الإيمان جملة[٢].

لذا فهم مُجْمِعون على جواز اجتماع شعب إيمان وشعب كفر في الشخص الواحد، باعتبار أن شعب الكفر متفاوتة، كما أن شعب الإيمان متفاوتة، فالذي يمكن أن يجتمع مع أصل الإيمان، ولا ينافيه هي شعبُ الكفر الأصغر والتي تنافي كمال الإيمان الواجب لا أصله، وهذا الذي دلت عليه النصوص وقام عليه الإجماع، وسيأتي بيان ذلك.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٦٩٧).

(٢) **انظر**: «فتح الباري» لابن رجب الحنبلي (١/ ٢٠ ـ ٢٥).

فالوعيدية جعلوا الطَّاعاتِ بجملتِها ركنًا في الإيمان، ولم يُفرِّقوا بين ما ينتفي به أصلُ الإيمان من آحاد العمل، وبين ما لا ينتفي، وجعلوا الإخلال بها جميعًا موجبًا لسلب الإيمان منه.

ومن العجيب أن كثيرًا ممن تعرض لبيان موقف السلف من الأعمال لم يُصب مرمى السَّدادِ في فهم مَرامِي كلامهم ـ رحمهم الله ـ فظنَّ أنَّ الفارقَ بين السلف والوعيديةِ مع اعتبار كلٍّ منهما للعمل بأنه من الإيمان = أنَّ السَّلفَ يجعلون العمل شرطَ كمالٍ لا ينتفي الإيمان بانتفائه، بخلاف الوعيدية فإنهم يجعلونه شرط صحة ينتقض الإيمان بفواته.

وهذا غلط على مذهب السلف ـ رحمهم الله ـ وبُعْدٌ منهم في توجيه مرادهم، وهذا تجده عند بعض شرَّاح الحديث؛ كابن حجر[1]، والطيبي[2].

الثاني: أَنَّ المعتزلةَ ينفون وصف الإسلامِ عن مرتكب الكبيرة، وأهل السُّنَّة لا ينفون عنه هذا الوصفَ.

الثالث: أن المعتزلة يقولون بتخليده في النَّار = وأهل السُّنَّة ينكرون ذلك ويُبْطلونه.

الرَّابع: أنَّ المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، يجعلون صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان يخرج به من النار. وأهل السُّنَّة لا يسلبونه مطلق الإيمان بل يسلبونه الإيمان المطلق الذي رتَّب اللهُ تعالى عليه المدحَ والثَّناءَ، ودخولَ الجَنَّةِ ابتداءً[3].

---

(١) **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (١/ ٦٤).

(٢) «الكاشف عن حقائق السُّنن» للطيبي (١/ ١٠٢)، **وانظر**: «أصول الدين» للبزدوي (١٤٩).

(٣) **انظر**: «جامع المسائل» لابن تيمية (٢٤٢ ـ المجموعة الخامسة).

أما المرجئة بشتى فرقها، فإنَّها ذهبت هي أيضًا إلى سلامة الأصل الذي استند إليه كل من الخوارج والمعتزلة، وهو استحالة التفاوُتِ في حقيقة الإيمان بناءً على استحالة الجمع بين النقيضين ـ ورأت أيضًا أنَّ ما التزمت به كلتا الطَّائفتين مخالف للدلائل الشرعية الدَّالة على ثبوت وصف الإيمان لمرتكب الكبيرة = دعاها ذلك إلى إخراج العمل من مسمى «الإيمان» ظنًّا منها أنَّ سبب ضلال تلك الفرقتين هو إدخالُهما العملَ في حقيقة الإيمان. ولم توفَّق إلى معرفة أنَّ سبب الضلال عند التحقيق = هو التزامهم جميعًا بتلك الشُّبهة التي تفرعت عنها جميع تلك اللوازم الفاسدة.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ذلك الأصل الذي كان سببًا لنشوء تلك الضلالات، وكشف عن تلك اللوازم بقوله: (وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان؛ من الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية وغيرهم = أنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا إذا زال بعضُه زال جميعُه، وإذا ثبتَ بعضه ثبت جميعُهُ، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه... ثم قالت الخوارج والمعتزلة: الطَّاعات كلها من الإيمان فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائره = فحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان.

وقالت المرجئة والجهمية[1]: ليس الإيمان إلا شيئًا واحدًا لا يتبعض. إمَّا مجرَّدُ تصديقِ القَلْب كقول الجهمية، أَو تصديق القلب واللِّسان كقول المرجئة، قالوا: لأنَّا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءًا منه، فإذا ذهب بعضه؛ فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهو قول

---

(١) إفراد شيخ الإسلام للجهمية وعطفه لها على المرجئة كل ذلك لبيان فساد قول هذه الفرقة بخصوصها وأنها أشد ضلالًا من بقية فرق المرجئة = فهو من باب عطف الخاص على العام بيانًا لفساد مقالات هذه الفرقة.

المعتزلة والخوارج، لكن قد يكون له لوازم ودلائل فيُستدل بعدمه على عدمه)[١].

فتلك الشُّبهة قد جمعت تلك الفرق التي خالفت أهل السُّنَّة والجماعة، وإن اختلفوا في بيان حقيقة الإيمان عند كل منها؛ سواء من جعل هذه الحقيقة خصلةً واحدةً: وهم المرجئة، أَو جعلها حقيقة مركبةً ـ وهم الوعيدية ـ = فهم متفقون على التزام ذاك الأصل وهو دعوى استحالة التفاوت والتبعض في الإيمان.

فمن جعلها خصلة واحدةً: جعل قَبولَ التفاوت فيه يستلزم ذهابه بذهاب بعضه واضمحلاله، ذلك لأَنَّ القولَ بنقصِ الإيمان يلزم منه أَن يَخلُفه نقيضُه وهو الكفر فيقوم بالعبد كُفر وإيمان وهذا ممتنعٌ؛ لأَنَّه من باب اجتماع النقيض مع نقيضه في شَخْصٍ واحد، لذا امتنع القول بإمكان التفاوت.

ومن جعل الإيمانَ من المخالفين حقيقةً مركبةً من اعتقادٍ، وقول، وعمل ـ وهذا قول الخوارج والمعتزلة ـ = جعلَ حلول النقص في هذه الحقيقة المركبة يلزم منه انعدام هذه الحقيقة وزوالها، وشبهتهم في ذلك: أنَّ الحقيقة المُركبةَ تزول بزوال بعض أجزائها، وضربوا على ذلك مثالًا بـ(العشرة) فإنَّه إذا زال بعضها لم تبقَ عشرة.

فإذا كان الإيمانُ حقيقةً مركبةً من أَقوالٍ وأعمال ظاهرة وباطنة = لزم بزوال البعض زوال جميع هذه الحقيقة؛ إذ لو فُرض وقوع النقص في هذه الحقيقة مع بقائها، وعدم زوالها لانبنى على ذلك أن يجتمعَ في الشَّخصِ إيمانٌ وكفرٌ، وتوحيدٌ وشرك. وهذا خلاف الضَّرورة العقليَّة بزعمهم.

---

(١) «مجموع الفتاوى» للإمام ابن تيمية (٧/ ٥١٠ ـ ٥١١)، **وانظر كذلك له**: «الإيمان الكبير» (١٧٦)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» (٢/ ٥٧٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مُبيِّنًا حقيقة هذه الشُّبهة: (وجماع شبهتهم في ذلك أنَّ الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أَجزائها؛ كالعشرة، فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة، وكذلك الأَجسام المركبةُ؛ كالسَّكنجبين[١] إذا زال أحد جزئيه خرج عن كونه سكنجبينًا.

قالوا: فإذا كان الإيمان مركبًا من أَقوالٍ وأَعمالٍ ظاهرةٍ وباطنةٍ لزمَ زواله بزوال بعضها. وهذا قول الخوارج والمعتزلة، قالوا: (ولأنه يلزم أن يكون الرجل مؤمنًا بما فيه من الإيمان، كافرًا بما فيه من الكفرِ فيقوم به كفر وإيمان، وادَّعوا أَنَّ هذا خلاف الإجماع. . .)[٢].

وأمَّا المرجئةُ فقد خالفوا الوعيديةَ في نفي الإيمانِ عن مرتكب الكبيرة فأثبتوا الإيمانَ له لكنَّهم أَخرجوا العملَ عن مُسمى الإيمان بناءً على استحالة التفاوت في مسمى الإيمان؛ إذ إدخال العمل في الإيمان يقضي بانتقاضِ الإيمانِ بالكلية بمجرد حصول النقص فيه.

والعجيب: اتفاق الطائفتين ـ **أعني**: الوعيدية والمرجئة ـ على رَمي أهل السُّنَّة والجماعة بالتناقُض فيما ذهبوا إليه من جمعهم بين كون الإيمان حقيقة مركبة، وأنَّه مع ذلك يقبل التفاوت فرأت هاتان الطائفتان ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة مخالفةً منهم للضرورة العقلية، وضَربًا من ضروب التناقض.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وكان كلٌّ من الطَّائفتين يَعدُّ السَّلفَ والجماعة وأهل الحديث = متناقضين حيث قالوا: الإيمان قول وعمل، وقالوا مع ذلك: لا يزول بزوال بعض الأعمال؛ حتى ابن الخطيب وأمثاله جعلوا الشافعي متناقضًا في ذلك، فإن الشافعيَّ

---

(١) **السكنجبين**: فارسي معرب، وهو شراب مُركَّب من عَسَلٍ وخلٍّ ونحوه = **انظر**: «قصد السبيل» للمحبي (٢/ ١٤٣)، و«معجم الألفاظ الفارسية» لأدي شير (٩٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥١١).

كان من أئمة السُّنَّة، وله في الردِّ على المرجئة كلامٌ مشهورٌ، وقد ذكر في كتاب الطهارة من: «الأم» إجماعَ الصَّحابةِ والتَّابعينَ على قولِ أهل السُّنَّة = فلما صنف ابن الخطيب تصنيفًا فيه، وهو يقول في الإيمان بقول جهم والصالحي = استشكل قول الشافعي ورآه متناقضًا)[١].

وأمَّا كلام الرَّزاي في كتابه الذي أشار إليه شيخ الإسلام، فهو قوله: (قد تقرر في بدائه العقول = أَنَّ مُسمَّى الشيء إذا كان مجموع أشياء، فعند فَوات أحد تلك الأشياء لا بُدَّ وأَن يَفوتَ المُسَمَّى، فلو كان العملُ جزءًا من مسمى الإيمان = لكان عند فوات العمل وجب ألَّا يبقى الإيمان = لكنَّ الشافعي يقول: إن العملَ داخلٌ في مُسمى الإيمان ثم يقول: الإيمان باقٍ بعد فوات العمل = فكان هذا مناقضة)[٢].

ثم رأى أن قول المعتزلة أسلم من جهة الأصول وأبعد عن التناقض من قول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ فقال: (بلى. المعتزلة لمَّا قالوا: العمل جزء من مسمى الإيمان قالوا: إذا فات العمل لم يبقَ اسم الإيمان = فكان هذا القولُ منتظمًا بعيدًا عن التناقض)[٣]، ثم لمَّا رأى ما في رمي إمامه الذي ينتسب إلى مذهبه من الشناعة = أراد أن يلتمس مَخْرجًا لذلك التناقض ـ في ظنه ـ الوارد في كلام الإمام الشافعي، وذلك بأن جعل العملَ خارجًا عن مسمى الإيمان ثم جعل التفاوتَ في هذا الخارج، وهو العمل وأنَّ إطلاق اسم الإيمان على العملِ من باب المجازِ، فالعمل ثمرةٌ وسبب للإيمان الذي هو التصديق والإقرار.

قال الرَّازي: (وللشَّافعي أن يُجيب فيقول: الأصل في الإيمان هو الإقرار والاعتقاد، فأمَّا الأعمال فإنها من ثمرات الإيمان وتوابِعِه، وتوابعُ

---

(١) المصدر السابق (٧/ ٥١١).

(٢) «مناقب الإمام الشافعي» للرَّازي (١٤٦).

(٣) المصدر السابق (١٤٨).

الشيء قد يُطلق عليها اسمُ الشيء على سبيل المجاز، وإن كان يبقى الاسم مع فوات تلك التوابع، كما أنَّ أغصانَ الشَّجرةِ قد يقال: إنَّها من الشجرة، مع إن اسم الشجرة باقٍ بعد فناء الأغصان فكذا ههنا)[١].

وقبل بيان بطلان دعوى الاستناد إلى هذه الضرورة، ومنع ورودها على ما دلت عليه النصوص الشرعية من تفاوت الإيمان وقبوله للزيادة والنقص = أورد أقوال المخالفين التي تدل على استقرار هذا الأصل عندهم إجمالًا.

يقول القاضي عبد الجبَّار عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]: (... ومنها: أنَّه يدلُّ على أنَّ الإيمان يزيد وينقص، على ما نقوله؛ لأنَّه **إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبُّد فيها على المُكلَّفين، فيكون اللَّازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير،** فتجب صِحَّة الزِّيادةِ والنُّقصان، **وإنَّما كان يمتنع ذلك لو كان الإيمان خصلةً واحدةً، وهو القول باللِّسان، أو اعتقادات مخصوصة بالقلب)**[٢].

فالزيادة والنقصان عند القاضي ليستا متعلِّقتين بحقيقة الإيمان، وإنما بالتكاليف التي يختلف التعبد فيها بحسب حال المُكلَّفين، لذا امتنع عنده حصولُهما لو كان الإيمان خصلة واحدة، وهذا مناقض لما عليه أهل السُّنَّة؛ إذ الزيادة والنقصان واقعتان في الأعمال كما أنهما واقعتان في قول اللِّسان وقول القلب.

وبمثل ما قرَّره القاضي عبد الجبَّار قالت الإباضيَّة ـ وهي امتداد للمُحَكِّمة الأولى من الخوارج ـ: يقول أبو محمد عبد الله السَّالمي:

---

(١) المصدر السابق (١٤٧).

(٢) «مُتشابه القرآن» للقاضي عبد الجبار (٣١٢ ـ ٣١٣).

(وذهب أصحابُنا إلى أنَّ الإيمانَ يزيدُ ولا ينقص، وبيان ذلك: أنَّ الإيمانَ عندنا هو الوفاءُ بجميعِ الواجبات، فمن وجب عليه فرضٌ لا يكون مؤمنًا حتى يؤديَه على وجهه، ثم يزيد الإيمان بزيادة التكاليفِ، ولا يصح نقصُه لأنَّ نقصَه إخلالٌ ببعض الواجبات، وقد تقدم أنَّ التاركَ لبعض الواجبات عليه خارجٌ عن الإيمان فالترك لبعضه ترك لجميعه؛ **أي**: لا ينتفع ببعض إيمانه في الآخرة)[1].

وقد يُظنُّ أنَّ المعتزلة والإباضيَّة يوافقون بعضَ أهل السُّنَّة الذين أَثبتوا الزيادة في الإيمان ولم يثبتوا النقص كمثل ما ثبت عن الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ من إثباته الزيادة، وسكوته عن النقص = ولكن هذا الظنَّ غير مسدَّد، بل الخلاف بين أَهل السُّنَّة ومخالفيهم خلاف معنوي حقيقي، وليس هناك توافق ألبتَّة، وبيان ذلك بتوضيح قضيتين:

الأولى: أنَّ أَهل السُّنَّة قد انعقد الإجماع عندهم على أَنَّ الزيادة في الإيمان هي زيادة في حقيقته، لا في أَمر خارج عنه، وكذلك النقص.

وأَمَّا المعتزلة والإباضية فقد جعلوا الزيادة فيما يتعلق بالتكاليف التي هي أوامر الله تعالى، لا أَن الزِّيادة واقعةٌ في حقيقة الإيمان المتعلقة بالعبد، وهذا هو الفارق الحقيقي بين قول أهل السُّنَّة وأَقاويل غيرهم من أهل البِدَع.

الثانية: أنَّه على فرض أنَّ الرِّواية عن الإمام مالك بتوقفه في القول بنقصان الإيمان، هي آخر ما ثبت عنه في ذلك = فإنَّ من المعلوم بداهةً أَن القولَ بالتوقف يخالف الجزم بنفي النقص في الإيمان، فإنَّ ما أورده الإمامُ ابنُ عبدِ البرِّ في سياق ترجمته للإمام مالك، يدلُّ النَّاظرَ على أنَّ الإمام مالكًا لم يجزم بنفي النقص، قال الإمام الحافظ ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

(١) «بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد» للسَّالمي (١٢٤ ـ ١٢٥).

(... أخبرنا ابن وهب، قال: سئل مالك بن أنس عن الإيمان، فقال: قولٌ وعملٌ، قلت: أيزيدُ وينقصُ؟ قال: قد ذكر الله سبحانه في غير آي من القرآن أنَّ الإيمان يزيدُ، فقلت له: أينْقُصُ؟ قال: دع الكلام في نُقصانِهِ وكفَّ عنه، فقلتُ: فبعضُه أفضل من بعض؟ قال: نعم)[1].

فالإمامُ مالك كما هو ظاهرُ الرِّواية كفَّ عن القول بالنقصان في الإيمان، ولم يجزم، وعلة توقفه كما هو ظاهر السياق؛ أن النَّقْصَ لم تنطقِ الآياتُ بذكره، فلم يُرِدِ الخوض فيما لم يُصرَّح بذكره في القرآن، وبرهان ما سبق، أنَّه رَحِمَهُ اللَّهُ، لمَّا سئل عن الزيادة، أجاب بأن الله قد ذكر ذلك في غير ما آية أن الإيمان يزيد، فمستنده في القول بالزيادة هو ما دلَّت عليه النصوص، ومستنده بالتوقف عدم وقوفه على ما يدل على النَّقص، ولذا قال شيخُ الإسلام: (وكان بعضُ الفقهاءِ من أَتباع التابعين، لم يوافقوا في إطلاق النقصان عليه؛ لأنَّهم وجدوا ذكر الزيادة في القرآن، ولم يجدوا ذكر النقص، وهذا إحدى الرِّوايتين عن مالك)[2].

ومن هنا يتبيَّن سبب توقف الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، وأنَّه انطلق في توقفه من منطلق التمسك بالوارد، والكفُّ عمَّا لم يرد، وأمَّا الاعتلال بأنَّ توقفه ناشئ عن القول بأن النقص في التصديق يستلزم ذهاب جميعه وأنَّه خَشي أن يتأوَّل عليه موافقة الخوارج[3] = فهذا ما لا يدلُّ عليه سياق كلامه، ثم إنَّ التصديق مما يقبل التفاوت كما سيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ.

---

(١) «الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء» للإمام ابن عبد البرِّ (٦٩)، وقد روي عنه أيضًا من طريق ابن القاسم، نقلها عنه ابن عبد البرِّ في التَّمهيد (١٥/ ٥٥)، والقاضي عياض في ترتيب المدارك (٢/ ٤٣)، وانظر: الرِّواية الأخرى المُثبتة لنقص الإيمان «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (١/ ٥٧).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٠٦).

(٣) انظر: «شرح صحيح البخاري» لابن بطَّال (١/ ٥٧).

وهذه الشُّبهة لم تختص ـ كما تقرر من قبل ـ بالوعيديَّة؛ بل إنَّ المرجئة تُسلِّم بهذا الأصل أَيضًا؛ لذا يُقرِّر أبو المعالي الجويني ذلك بقوله: (فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟

قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يَفضُلُ تصديقٌ تصديقًا، كما لا يَفْضُل علم علمًا، ومن حَمَله على الطاعة سرًّا وعلنًا، وقد مال إليه القلانسي = فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية = وهذا مما لا نؤثره)[1].

فقوله: (فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا) دليلٌ واضح على استقرار تلك الشبهة عنده وهي استحالة وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان.

وأمَّا سيفُ الدِّين الآمدي فقد أَبان عن أنَّ من جعل الإيمانَ خصلةً واحدةً، فإن الزيادةَ والنقص لا تتواردان عليه إلا من جهات أُخرى خارجة عن حقيقته، وانظر إليه حين يقول: (ومن فسَّره بخصلة واحدة؛ من تصديق أو غيره، فإنَّه لا يقبل الزيادةَ والنقصان، من حيث هو خَصْلةٌ واحدةٌ، اللَّهم إلا أن ينظر إلى كثرة أعداد أشخاص تلك الخصلة وقلتها في آحاد الناس = فإنَّه يكون قابلًا للزيادةِ والنُّقصان على ما حققناه من قبلُ)[2].

ويقول الرَّازي: (الإيمانُ عندنا[3] لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لمَّا كان اسمًا لتصديق الرسول في كلِّ ما عُلم بالضَّرورة مجيئُهُ به = وهذا لا يقبل

---

(١) «الإرشاد» للجويني (٣٩٩).

(٢) «أبكار الأفكار» (٥/ ٢٣ ـ ٢٤)، والآمدي (٥٥١ ـ ٦٣١هـ): هو: علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي، المعروف بـ أبي الحسن سيف الدِّين الآمدي، أُصوليٌّ مُتكلِّم، من تصانيفه: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«منائح القرائح» = انظر: «طبقات الشَّافعية» (٨/ ٣٠٦).

(٣) أي: عند الأشاعرة.

التفاوت، فمسمى الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان)[١].

ويُقرِّرُ المُهلَّبُ بن أبي صُفرة امتناع وقوع التفاوت في التصديق، فيقول: (التصديق وإن كان يُسمَّى إيمانًا في اللُّغةِ، فإنَّ التصديقَ يكمل بالطَّاعاتِ كُلِّها، فما ازداد المؤمن من أعمال البِرِّ كان من كمال إيمانه، **وبهذه الجُملة يزيد الإيمان وبنقصانها ينقص.. فمتى نقصت أَعمال البرِّ نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كمالًا، هذا توسُّط القول في الإيمان، وأمَّا التصديق بالله وبرسُلِهِ = فلا يَنْقُصُ)**[٢].

والمَنْعُ من التفاوت سببُهُ كما نقل ذلك المُلَّا علي القاري عن كتاب «الوصية» المنسوب للإمام أبي حنيفة[٣] رَحِمَهُ اللهُ: (ثم الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّه لا يُتصوَّرُ زيادةُ الإيمانِ إلَّا بنُقصانِ الكُفر، ولا يتصور نقصان الإيمان إلَّا بزيادةِ الكفر = فكيف أن يكون الشخصُ الواحدُ في حالة واحدة مؤمنًا كافرًا)[٤].

بل إنَّ الإمامَ ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ مع ردِّه على المرجئة، والوعيدية، وذهابه إلى أنَّ الإيمانَ حقيقةٌ مركبةٌ مِن اعتقادٍ، وقولٍ، وعملٍ، وأَنَّ

---

(١) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرَّازي (٥٧٠ ـ ٥٧١).

(٢) «شرح صحيح البخاري» لابن بطَّال (١/ ٥٦ ـ ٥٧)، والمُهلَّب (؟ ـ ٤٣٥هـ): **هو**: المهلب بن أحمد بن أبي صُفرة الأسدي الأندلسي، إمام حافظ محدث من الفُصحاء الموصوفين بالذَّكاء، من تصانيفه: «شرح البخاري» = **انظر**: «السير» (١٧/ ٥٧٩)، و«شجرة النور الزكيّة» (١/ ١١٤).

(٣) وهي من الرَّسائل التي لا تصحُّ نسبتها إليه، وذلك لأمرين:
الأول: كونها رويت بسندٍ مُسلسل بالمجاهيل.
الثاني: ما تضمنته من مسائلَ كثيرةٍ مُخالفةٍ لمعتقد أَهل السُّنَّة، ولما انضبط من اعتقاده رَحِمَهُ اللهُ خصوصًا فيما سطره عنه الإمام الطحاوي في العقيدة الذائعة. **انظر**: تفصيل ما أجمل من ذلك في طيات كتاب «براءة الأئمة الأربعة» للدكتور عبد العزيز الحميدي (٧٦ ـ ٧٩).

(٤) «شرح الفقه الأكبر» لمُلَّا علي القاري (١٨٥).

مرتكب الكبيرة لا يُسلب عنه الإيمان بسبب مقارفته لها = ذهب إلى المنع من وقوع الزيادة والنقص في التصديق كما هو مذهب المخالفين لأَهلِ السُّنَّة والجماعة، وقصر التفاوت على غير التصديق، فالتصديق ـ عنده ـ لا يمكن بحال أن يقبل التفاوت استنادًا إلى ذات الشُّبهةِ.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (والتصديق بالشيء أي شيء كان، لا يمكن ألبتَّة أن يقع فيه زيادة ولا نقص = وكذلك التصديق بالتوحيد والنبوَّة، لا يمكن ألبتة أن يكون فيه زيادة ولا نقص؛ لأنَّه لا يخلو كل معتقد بقلبٍ، أَو مقر بلسانه بأي شيء أقرَّ أَو أي شيء اعتقد = من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها:

- إما أن يصدق بما اعتقد وأقرَّ.
- وإما أن يُكذِّب بما اعتقد.
- وإما منزلة بينهما؛ وهي الشك، فمن المحال أن يكون إنسان مكذبًا بما يصدق به، ومن المحال أن يشكَّ أحدٌ فيما يصدِّق به = فلم يبق إلا أنَّه يصدق بما اعتقد بلا شك ولا يجوز أن يكون تصديق واحد أكثر من تصديق آخر؛ لأنَّ أحدَ التصديقين إذا [دخلته داخلة][1]، فبالضَّرورة يَدْري كل ذي حسٍّ سليمٍ أنَّه قد خرج عن التصديق ولا بدَّ، وحصل في الشك؛ لأنَّ معنى التصديق إنما هو: أن يقطعَ ويوقنَ وجود ما صدَّق به = ولا سبيل إلى التفاضل في هذه الصِّفة)[2].

---

(١) في النسخة المطبوعة بتحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة: (إذا دخلت داخله)، ولعل صواب العبارة ما أثبته طبقًا لِما في النُّسخة القديمة من الفَصْل (٣/ ١٩٣ ـ مصورة دار الفكر)

(٢) «الفَصْل في الملل والنحل» لابن حزم (٣/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣)، **وانظر كذلك**: المرجع نفسه (٣/ ٢٣٧).

فثبوتُ النَّقصِ عند ابن حزم وغيره يقتضي سَرَيَانَ الشَّكِ في الإيمان. والشَّكُّ والتَّصديقُ لا يجتمعان = فوجب عنده الذهابُ إلى نفي التفاضل والتبعض في التصديق جملةً.

فهذه النُّصوص تدل بجلاء على استناد المخالفين في هذا الباب ـ **أعني**: نفيَ الزيادة والنقصان، والتفاضلِ في الإيمان ـ إلى ما ظنوا أنه عمل بموجب الضرورة العقليَّة، وهي استحالة الجمع بين النَّقيضينِ والتي كان ابتناء نفي التفاوت عليها.

ولمَّا رأى بعضهم أنَّ في نفي الزيادة والنقصان مخالفةً صريحة للأدلة الشرعية، وسببًا لورود اللوازم الباطلة عليهم = حاولوا صرف الزيادة إلى ما يمكن أن يقع فيه التفاوت؛ كالأعمال، والتي هي ثمرة عندهم، أو إلى متعلقات الإيمان كما يقولون.

فالباقلاني رحمه الله مثلًا أراد أن يُوفِّقَ بين تلك الضرورة العقلية المدَّعاة وبين ما توافرت عليه الأدلةُ من إثبات الزيادة والنقص في حقيقة الإيمان فلم يجد بُدًّا من هذا التوفيق الذي أدَّاه في الواقع إلى مخالفة الحقائق الشرعية والضرورة العقليَّة فقال: (لا ننكر أن نُطْلِق أَنَّ الإيمانَ يزيدُ ويَنْقص كما جاء في الكتاب والسُّنَّة.

لكن النقصان والزيادة يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين:

إما أن يكون ذلك راجعًا إلى القول والعمل دون التصديق؛ لأن ذلك يُتصور فيهما مع بقاء الإيمان، فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان. . .

والأمر الثاني: في جواز إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان يتصور أيضًا من حيثُ الحُكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضًا في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك في الزيادة

والنقصان راجعًا إلى الجزاء والثواب والمدح والثناء، دون نقص وزيادة في تصديق)[١].

ويقول أبو المعين النَّسفي[٢] في بيان وجه الزيادة الحاصلة في الإيمان: (إذا كان الإيمان هو التصديق، وهو في نفسه مما لا يتزايد، وما لا يتزايد فلا نقصان له إلَّا بالعدم، ولا زيادة عليه إلَّا بانضمام مثله إليه = **فكان تأويل ما ورد في الزيادة في الإيمان** على ما رُوي عن أبي حنيفة ﷺ: أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض جاء؛ فيزداد إيمانه بالتفسير مع إيمانه بالجملة، وإن كان بالجملة في التحقيق إيمان به. . . وكذا الثبات على الإيمان والدوام عليه في كل ساعة؛ إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى، كما يوجد درهم، ثم يزداد عليه في كل ساعة درهم، **لا أنَّ تلك الزيادة في نفسه إذ هو غير محتمل للتجزؤ**، ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة وينقص ذلك بالمعاصي؛ إذ الإيمان له نور وضياء. . .)[٣].

فالزيادة والنقص كما ترى عند مُرجئة المتكلمين لا ترجع إلى ذات

---

(١) «الإنصاف» للباقلَّاني (٥٧ ـ ٥٨)، والباقلاني (٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ): **هو**: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري، أبو بكر الباقلَّاني، أصولي فقيه متكلِّم من كبار أعلام الأشاعرة، من تصانيفه: «الانتصار للقرآن»، و«الإنصاف» = **انظر**: «السير» (١٧/ ١٩٠).

(٢) أبو المعين النَّسَفي (٤٣٨ ـ ٥٠٨هـ): **هو**: ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد النَّسفي المكحولي الحنفي، أبو المعين سيف الحق، من أبرز علماء الكلام الذين نصروا طريقة أبي منصور الماتريدي، من مؤلفاته: «تبصرة الأدلة»، و«بحر الكلام»، و«التمهيد» = **انظر**: «الفوائد البهية» للكنوي (٢١٦)، و«الأعلام» (٧/ ٣٤١).

(٣) «تبصرة الأدلة» للنَّسفي (٢/ ٨٠٩)، **وانظر**: «شرح المسايرة» لابن أبي الشريف (٣٠٧ ـ ٣٠٨)، و«تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد» (٥٠ ـ ٥١)، و«تأنيب الخطيب» للكوثري (١٠٩).

التصديق، بل هذا التفاوت راجع إما إلى القول والعمل، أو إلى الحكم المترتب على الإيمان من الجزاء والثواب.

- أو تكون راجعة إلى العدد بانضمام تصديق إلى تصديق.
- أو تكون زيادته راجعة إلى الثبات، والدوام عليه، زيادة عليه كل ساعة.
- أو تكون زيادته بأن يزداد نوره في القلب بزيادة ثمرته، وهو العمل الصالح.
- أو تكون زيادة الإيمان بمفصَّل الشريعة بعد حصول الإجمال. كلُّ ما سبق من تأويلات لما دلَّت عليه الأدلة المصرحة على وقوع التفاوت في الإيمان = هو محاولة منهم للخروج من ورطة المناقضة الصريحة للبراهين الصادعة بحصول التفاوت.

أمَّا الأَصل الثَّاني الذي استندوا إليه في مُناقضة الدَّلائل الدالة على تفاوت الإيمان = فهو استنادهم إلى الحدِّ المنطقي.

ذلك أَنَّ الحدَّ المنطقي يُشْترطُ فيه وجود حقيقة وماهيَّة يستوي فيها جميع أفراد المعرَّف، مما يعني القضاء بامتناع تفاضل أَفراد النَّوع في الحقيقةِ والماهية.

وهذا القول نشأ حينما امتزج علم المنطق بعلم الكلام، إذ الغرضُ من مبحث الحدود في علم المنطق = هو إثبات الماهيَّةِ من حيث هي هي، وإثبات ذواتٍ مجردة، فحدُّوا (النوع) وهو ـ تمام الماهية ـ بما صدق في جواب (ما هو) على كثيرين متفقين بالحقيقة[١]، فلا بدَّ أَن يكون أَفراده متفقين في الحقيقة والماهيَّة، وإلَّا لانتقض الحدُّ، وامتنع حصول التَصوُّر لتمام الماهيَّة.

---

(١) انظر: «البصائر النصيريَّة» للسَّاوي (١٣)، و«آداب البحث والمُناظرة» للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (٤٨).

فوظَّف المتكلمون ما تقرر في المنطق عند بيانهم لحقيقة الإيمان، حيث نظروا في آحاد من يطلق عليه اسم الإيمان واستخلصوا قدرًا مُشتركًا، هذا القدر من اللوازم الذَّاتيَّة لماهيَّة الإيمان، وجعلوا ما يخرج عن هذا القدر المُشتركِ مِن اللَّوازم العرضيَّة الخارجة عن تمام الماهية، فاللازم الذي عدوه داخلًا في ماهية الإيمان بسبب نظرتهم المُغرقة في التجريد = هو التصديق، وجعلوا العمل من اللَّوازم العرضيَّة الخارجة عن الماهية.

ووَفْقًا لما تقرَّر عندهم في حدِّ النَّوع الذي يمتنع فيه وقوع الاختلافِ والتفاوتِ في ماهيته = فإنَّهم منعوا وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان، فترى ابن أبي الشَّريف يقرِّر ذلك بقوله: (ولو سلَّمنا أنَّ ماهيةَ اليقينِ تتفاوتُ لا نُسلِّم أنَّه يتفاوت بمقوِّمات الماهية؛ **أي**: أجزائها، بل بغيرها من الأُمور الخارجةِ عنها العارضة لها: كالألف للتكرار ونحوه... فقد اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت الإيمان والنَّافين له = على ثبوت التفاوت في الإيمان بأمر معين، **والخلاف في خصوص نسبته؛ أي: نسبة ذلك الأمر المعين إلى تلك الماهية بدخوله في مقوماتها، أو خروجه عنها = لا عبرة به؛ لأنَّه ليس خلافًا في نفس التفاوت...**)[1].

وقد سَرَت هذه اللوثة إلى المشتغلين بالسُّنَّة، فالكرماني حينما تعرض لحديث جبريل المشهور: «**كان النبي ﷺ بارزًا يومًا للناس فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وبكتابه،**

(١) «المسامرة شرح المسايرة» لابن أبي الشَّريف (٣٠٩)، وابن أبي الشَّريف (٨٢٢ - ٩٠٦هـ): **هو**: محمد بن محمد بن أبي بكر بن أبي الشريف، المقدسي، أبو المعالي الشَّافعي، من مُصنَّفاته: «الفرائد في حَلِّ ألفاظ العقائد»، و«الدُّرر اللَّوامع بتحرير ألفاظ جمع الجوامع» = **انظر**: «الأعلام» (٧/ ٥٣).

ورسله، وتؤمن بالبعث»[١].

= استشكل جوابَ النبيِّ ﷺ عن سؤال جبريل بـ(ما) التي هي أداة للسؤال عن حقيقة الماهية عند أَصحاب المنطق، والتي لا يُجاب بها إلَّا في ثلاثةِ أشياء محصورة، وهي «الجنس»، أو «النوع»، أو «الحد»[٢].

فقال: (قوله: **«أن تؤمن بالله»**، فإن قلتَ: ما وجهُ تفسير الإيمان بـ**«أن تؤمن»**، وفيه تعريف الشيء بنفسه.

قلتُ: [القائل: الكرماني]: ليس تعريفًا بنفسه؛ إذِ المرادُ من المحدود الإيمان الشرَّعي، ومن الحدِّ الإيمان اللغوي، أَو المتضمن للاعتراف)[٣].

فجعل جواب رسول ﷺ خارجًا عن قوانين المنطق، وبيانًا للإيمان بيانًا لُغويًّا ليس المراد منه ذكرَ حقيقةِ الإيمان الشرعية!

وما ذكره باطلٌ لأَمرين:

الأول: أَنَّ النبي ﷺ قد نزَّهه الله ـ تبارك وتعالى ـ عن السَّيرِ على قوانين منطق اليونان، فليس مفتقرًا إلى استعمال شيء من أَساليبهم وقواعدهم التي هي في حقيقة أَمرها متولِّدة لدفعِ أَقيسةٍ سوفسطائية فاسدة[٤]، فليست في واقع الأمر تأثيلًا صحيحًا لإحراز المعرفة، لذا كان ﷺ مُستغنيًا عنها بما شرعه الله ﷻ له، وبما فطَرَه عليه من وُفور العقل وكمال النَّظر.

الثاني: أَنَّ الأصل في كلام رسول الله ﷺ الحمل على كونه بيانًا

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «الإيمان»، باب «سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام» (١٤ ـ رقم [٥٠]) ومسلم: كتاب «الإيمان»، (١/ ٣٩ ـ رقم [٩]) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) **انظر**: «آداب البحث والمناظرة» للشنقيطي (٤٧).

(٣) «الكواكب الدَّراري في شرح صحيح البخاري» (١/ ١٩٤).

(٤) **انظر**: مقدمة أبي عبد الرحمٰن ابن عقيل الظاهري لكتاب «التقريب لحد المنطق» لابن حزم (٨٤).

للحقائق الشَّرعية، وهذا اللائق به ﷺ، فلم يُبعث لبيان الحقائق اللُّغويَّة، بل هذا تعرفه العرب، وليسوا بحاجة إليها، فهو أمرٌ مستقرٌّ عندهم، وإنَّما افتقارهم إلى بيان مرادات الشارع منهم.

ولذا فقد أنكر هذا الوجه الذي ذهب إليه الكرماني غيرُ واحد من أهل العلم[١]، وجعلوا بيانه ﷺ للإيمان من باب بيان الحقائق الشَّرعية، فالإيمان تختلفُ دلالته بحسب التقييد والإطلاق، وهذا هو مُحصَّل النَّظر في دلائل الكتاب والسُّنَّة، فهو عند الإِفراد يكون عامًّا لِمَعْنَيَيْنِ إِيمان الباطن، وإيمان الظاهر، وعند التقييد كما في حديث سؤال جبريل عليه السلام، يطلق الإيمان ويُراد به ما في القلب من تصديق القلب وأعماله؛ كالخشية، والمحبة، والتصديق، وغير ذلك. ويراد بالإسلام حينئذٍ الأعمال الظاهرة[٢].

والغلطُ نفْسُهُ وقع فيه الحافظُ ابن حجر رحمه الله، فجعل جوابَ النبي ﷺ جوابًا عن متعلقات الإيمان، لا عن معنى لفظه، وإلا كان المنبغي أن تكون صورة الجواب بأن الإيمان هو: التصديق![٣].

بل ترى القسطلاني يحاكم أَقوال رسول ﷺ إلى ما تقرر اشتراطه في الحد المنطقي، حيث جعل قول جبريل عليه السلام للنبي ﷺ - بعد بيانه للإيمان -: «صدقت» = مراعاة منه للحدِّ المنطقي حيث قال: (فإن قلت: لو كان حدًّا لم يقل جبريل عليه السلام في جوابه: «صدقت» كما في مسلم = لأنَّ الحد لا يقبل التصديق.

---

(١) انظر: «الفتوحات الوهبية» للشبرخيتي (١٤٧).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٥١).

(٣) «فتح الباري» لابن حجر (١/ ١٥٧)، وقد تابعه على ذلك الإمام زكريا الأنصاري. انظر: «منحة الباري» (١/ ٢٢٥).

أُجيب: بأنه إذا قيل في الإنسان إنه حيوان ناطق، وقُصد به التعريفُ = فلا يقبل التصديق كما ذكرتَ، وإن قُصد به أنَّه الذات المحكوم عليها بالحيوانية والناطقيَّة؛ فهو دعوى وخبر فيقبل التصديق = فلعلَّ جبريلَ عليه السلام، راعى هذا المعنى فلذلك قال: «**صدقت**».

أو يكون قوله: «**صدقت**» تسليمًا، والحدُّ يقبلُ التسليم، ولا يقبل المَنعَ)[١].

فهذه أَمثلة تدل على مدى تمكُّن الأثر المنطقي في نفوس الشراح حتى أصبحت قواعد المنطق تحاكم إليها النصوص الشرعية ويتعسَّف في توجيهها؛ لتوافق تلك القوانين، مع مُبيناتها لطبيعة الألفاظ الشرعية؛ إذ النصوص الشرعية موضوعة على قصد الإفهام والتقريب لأذهان المخاطبين؛ ليحصل التمكن من الأثقال.

وخلاصة القول: أنَّ المتكلمين استندوا في المنع من تفاوت الإيمان على ما تقرر في المنطق من لزوم تماثل أفراد النَّوع في الماهية، وأن التَّفاوت إنَّما يكون في اللوازم العارضة والخارجة عنه.

فإذا تَبيَّن المنزع الذي لأجله أُبطلت دلالة النصوص المتقدم ذكرها والتي تدل على زيادة الإيمان ونقصانه، وعلى وقوع التفاوت في حقيقته = تسنَّى بعدُ - بحول الله - إبطال الأصل وما تفرَّع عنه من لوازم فاسدة.



(١) «إرشاد السَّاري» للقسطلاني (١/ ١٣٩).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلّقة بحقيقة الإيمان

أمَّا بطلان المعارض الأول: وهي دعوى: استحالة التفاوت في حقيقة الإيمان، فيقوم على أصلين: الأوَّل: هدْميٌّ. والثاني: إنشائي.

فأمَّا الأصل الأول: فبمنع ما ادَّعوه من استحالة حصول التفاوت، وذلك يتأتى بذكر مقامين:

الأول: نقض ما أصَّلوه في هذا الباب.

الثاني: المعارضةُ على سبيل القلب لدليلهم.

أمَّا النقض، فيقال:

لا يُسلِّمُ أهل السُّنَّة بأنَّ القول بدخول العمل في مسمَّى الإيمان مع القول بزيادته ونقصه ووقوع التفاوت فيه = أَنَّه من باب التناقضِ؛ لأنَّ منشأ الخطأ عدم تفريق المخالفين لأهل السُّنَّة بين ما هو ركنٌ في الإيمان لا يتحقق الإيمان إلَّا به، وبين ما هو واجبٌ لتحقيق كماله الواجب.

فجميع المخالفين لأهل السُّنَّة سوَّوْا بين مُختلفين في الحقيقة، فركن الشيء ليس بمثابة ما هو واجب فيه، فوقوع المخالفة بارتكاب الكبيرة ليست في الواقع نقضًا للالتزام بالعمل الذي هو ركنٌ في الإيمان، وإنَّما هو نقص في التزامه، فينتفي عنه بسبب هذه المخالفة كمالُ الإيمان الواجب[1]، والنُّصوص على ذلك متضافرة.

وأمَّا إلزام الوعيدية والمرجئة مَن جَعَلَ الإيمانَ مُركَّبًا؛ أَن يذهب إلى القول بزوال الإيمان كلِّه بزوال جزئه = فإنَّ ذلك لا يلزم عند التحقيق. بل ما جعلوه لازمًا باطلٌ نقلًا، وحِسًّا؛ لأنَّ الحقيقةَ الجامعةَ

---

(١) انظر: «أصول المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة» للدكتور عبد الله القرني (٣٢ ـ ٣٣).

لأُمور إذا زال شيءٌ منها فقد تنتقض الحقيقةُ فيزولُ سائرُها، وقد لا تزولُ جميعًا، بل يبقى منها.

وبيان ذلك أن يُقال:

إنَّ زوال الواحد من العشرة مثلًا لم تَزُلْ به حقيقتُه المركبةُ كلُّها، بل بقيت التِّسعةُ، وإن كانت قد زالتِ الصورةُ المجتمعةُ لهذا العددِ، وأمَّا الاسم فقد يزول بزوال بعض أجزاء ما يطلق عليه هذا الاسم، وقد لا يزول؛ ذلك لأنَّ الحقائقَ المُركبة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون التركيبُ شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

الثاني: ما لا يكون كذلك.

فأمَّا الأوَّلُ: فكالعشرةِ، والسَّكنجبين. فإذا زال جزءٌ من أيٍّ منهما = زالَ الاسمُ.

والثاني: فكالبُّرِ، والتُّرابِ، والماء، وجميع المُركَّبات المتشابهة الأجزاء..

فالحسُّ والعقلُ يشهدان بأنَّ زوال جزءٍ من هذه المركبات لا يترتَّبُ عليه زوال الاسم الذي يطلق على كل منها[(١)].

والشَّرْعُ دالٌّ على ذلك أَيضًا، يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ مُقرِّرًا هذه الحقيقة: (فلفظ العبادةِ، والطَّاعةِ، والخيرِ، والحَسنةِ، والإحسانِ، والصَّدقةِ، والعلمِ. ونحو ذلك مما يدخل فيه أمورٌ كثيرةٌ يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعضه.

وكذلك لفظ: (القرآن)، فيقال على جَميعهِ وعلى بعضه، ولو نَزلَ قرآنٌ أَكثرُ من هذا؛ لسُمِّي قرآنًا.. وإذا كانت المركبات على نوعين بل غالبهما من هذا النوع = **لم يصح قولهم: إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول**

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥١٤، ٥١٨).

الاسم إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي)[١].

وكذلك الصَّلاةُ فهي عبادةٌ مُركَّبةٌ من أجزاء، من تلك الأَجزاء ما ينتفي بزوالها الكمالُ المُستحبُّ، ومنها ما ينتفي بزوال تلك الأجزاء كمال الصلاة الواجب، ومنها أجزاء وأَركان يزول بزوالها حقيقة الصلاة وتبطل بذلك.

المقام الثَّاني: المعارضةُ على سبيل القلب لدعواهم.

بأن يقال: إنَّ التناقضَ لازمٌ لجميع الطوائف المُخالفة لأهل السُّنَّة والجماعة؛ ذلك أنَّ الوعيديةَ، والمرجئةَ لم يتحرَّر لهم الفارق بين ما هو ركنٌ في الإيمان، وبين ما هو واجبٌ فيه، فسووا بين أَمرين مختلفين، والتسوية بين المختلفات، هو عين التناقض الذي فرُّوا منه.

الأصل الثاني: الجانب الإنشائي.

وهذا الجانب يتضمن بيان الدلائل على وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأنَّ ذلك مقتضى الضرورة الشرعية. فأمَّا الضرورة النقليَّة فقد سبق بيانُها، وأمَّا الضرورة العقلية الدَّالة على بطلان منع التفاوت = فهي أنَّه ما من شيء إلَّا ويتفاوت النَّاسُ فيه، فأرباب الصنائع يتفاوتون في صنائعهم، فليسوا على درجةٍ واحدة من الإتقان، وهذا معلوم بداهةً، وكذا ما من صفة من صفات الحي إلَّا وهي قابلة للتفاوت قوة وضعفًا، والعقل والحس دالان على وقوع ذاك التفاوت أيضًا في الإيمان، وفي علوم أهله ومعارفهم، وأعمالهم فليسوا على درجة واحدة من خشية الله والإنابة إليه ومحبته والإخلاص له، بل التفاوت فيما بينهم كالتفاوت فيما بين السماء والأرض، لذا كان المؤمنون على ثلاث درجات ذكرها الله في كتابه. يقول تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥١٦ ـ ٥١٧).

ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢].

فالآيةُ قسَّمت أهلَ الإيمان من جهةِ أقدارهم في التديُّن إلى ثلاثة مراتب: الظَّالم لنفسه، والمقتصد، والسَّابق للخيرات، وكلٌّ مرتبة من هذه المراتب يَتفاوَتُ أهلها فيها تفاوتًا عظيمًا.

بل إنَّ المؤمنَ تختلف أحوالُه من حيثُ دَيْمومةُ تذكُّرِهِ، وخَشْيته، واستمراره على قَدَم الطَّاعة والاستقامة، فتَعْتَوِرُه الغفلةُ في بعض أَحواله، وينتابه التقصير، وفي بعض أحواله تزداد جَذوة الإيمان، فتتلازم شُعَبُ الطاعات، فإنَّ الطاعة تدل على أُختها، وهذا ما لا ينكره إلا مُكابِر[1].

فالإيمانُ ليس لزيادتِهِ حدٌّ، وليس لنقصه حَدٌّ كذلك، وبذا يُعلم بطلان من ناطَ الزيادةَ والنَّقص بالأعمال فقط، فأوقع الزِّيادة والنَّقص فيها ومنع من وقوعها في أصل الإيمان وهو ـ التصديق ـ كما هو مذهب المرجئة.

وبه يُعلم أَيضًا بطلان من جعل حدًّا أَدنى للإيمان من لم يحققْه = انتفت عنه حقيقةُ الإيمان، ويجعلون ضابطَ هذا الحدِّ الإتيانَ بجميع الفرائض، والكف عن جميع المحرمات، فإذا وقع الإخلال بهذين الأمرين، انتقض أصل الإيمان، وهذا ما التزمه الوعيدية.

وقد أبان شيخ الإسلام عن غلط هؤلاء من حيث جعلهم الإيمان حقيقة واحدة متماثلة في حق جميع المكلفين فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ليس الإيمان

---

(١) انظر في تَفَاضُل الإيمان: «الإيمان» لأبي عُبيد (٦٤ ـ ٦٦)، و«أصول السُّنَّة» لابن أبي زمنين (٢١١ ـ ٢٢٣)، و«الحُجَّة في بيان المَحجَّة» للأصفهاني (١/ ٤٣٩)، و«مجموع الفتاوى» (٧/ ٢٢٣ ـ ٢٣٠، ٥٦٢ ـ ٥٧٤)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» لابن تيمية (٢/ ٥٧٧ ـ ٥٨٠)، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العزِّ الحنفي (٢/ ٤٧٩)، و«التَّوضيح والبيان» للسَّعدي (١٩ ـ ٢٤).

حقيقة واحدة مثل حقيقة مسمى «مسلم» في حق جميع المكلفين في جميع الأزمان بهذا الاعتبار مثل حقيقة البياض والسَّواد بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلف وبلوغ التكليف له، وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك)[١].

ومنْعُ أهل السُّنَّة والجماعة من أن يكون للإيمان حَدٌّ أدنى لا يكون فيه تفاوت = لا يفهم منه تجويزهم أن يقوم بالعبد شعبة من شعب الكفر المُنافية لأصل الإيمان مع بقاء هذا الأصل، = بل مُرادُهم أَنَّه يقع من النَّقْصِ بسبب الإخلال بما ليس شَرْطًا في صحة الإيمان ما يجامع الإيمان، ولا ينتفي بانتفائه، فشعب الكفر الأصغر لا تنافي أصل الإيمان، وإنما تنافي كماله، وإنَّما الذي ينافي أصل الإيمان شُعب الكفر الأكبر، وسيأتي مزيد بسط لذلك.

ومما يدل على أنه ليس للإيمان حد يقف عنده النقص ما صحَّ عن النَّبي ﷺ من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبيَّ ﷺ قال: **«ما من نَبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسُنَّته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تَخلُف من بعدهم خُلوفٌ يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبةُ خردل»**[٢].

لذا كان من فقه الإمام ابن منده أَنْ بوَّب لهذا الحديث بابًا وسَمَه بـ(ذكرُ خبر يدلُّ على أَنَّ الإيمان ينقص حتى لا يبقى في قلب العبد مثقالُ حبةِ خردل. . .)[٣].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥١٨).
(٢) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.
(٣) «كتاب الإيمان» لابن منده (١/ ٣٤٥)، وابن منده (٣١٠ ـ ٣٩٥هـ): هو: محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى، المعروف بـ ابن منده، أبو عبد الله العبدي =

وكما أنَّه لا حدَّ يقف النَّقصُ عنده، فكذلك لا حدَّ لكماله ومنتهاه: فعن الوليد بن مسلم قال: سمعت أبا عمرو[١]، ومالكًا، وسعيدَ بنَ عبد الله يقولون: (ليس للإيمان منتهى، هو في زيادة أبدًا، وينكرون على من يقول: إنه مستكمل الإيمان وإن إيمانه كإيمان جبريل عليه السلام)[٢].

وقد سئل الإمام الأوزاعي عن الإيمان، وهل يمكن أن تقع الزيادة فيه. فأجاب: (نعم حتى يكون كالجبال. قيل: فينقص؟ قال: نعم حتى لا يبقى منه شيء)[٣].

وقال الحميدي: سمعتُ سفيان بن عيينة يقول: (الإيمان يزيد وينقص، فقال له أخوه إبراهيم بن عُيينة: لا تقل ينقص. فغضب، وقال: اسكت يا صبي، بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء)[٤].

أَمَّا بطلان المعارض العقلي الثاني: وهو استناد مرجئة المتكلمين إلى الحدِّ المَنطقي.

فيتأتَّى ذلك من وجهين:

الأول: بيان بطلان التَّفريق بين اللوازم الذاتية واللوازم العرضية.

الثاني: بطلان دعوى تحقق المعاني الكلية في الخارج.

أما الوجه الأول:

أنَّ ما ادعوه من الفرق بين اللوازم الذاتيَّةِ الدَّاخلةِ في مفهوم

= الأصفهاني، أحد الأئمة الحُفَّاظ، من مؤلفاته: «التوحيد»، و«الصفات»، و«معرفة الصحابة» = **انظر**: «السير» (١٧/ ٢٨).

(١) **يعني**: الأوزاعي.

(٢) «السُّنَّة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣).

(٣) «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» للالكائي (٥/ ٩٥٩).

(٤) «التمهيد» لابن عبد البرِّ (١٥/ ٥٦).

الماهية، وبين اللَّوازم العرضية الخارجة = تحكمٌ لم يستطيعوا البرهنةَ عليه.

فتمثيل المناطقة «للعَرَض العام» - وهو باتفاقهم الكُلِّي الخارج عن الماهيَّة - بـ(الماشي) بأنه لا يصلح جوابًا عن ماهيَّة الإنسان في جواب «ما الإنسان»، بخلاف «النَّاطق» الذين يجعلونه من الذَّاتيَّات المميزة عندهم = دعوى لا دليل عليها، فكما أنَّ الماشي عندهم لا يدخل في الماهية لاشتراك غير الإنسان فيها؛ فكذلك الأمر بالنسبة «للناطق».

وكل ذلك مبني على تجريدات ذهنيَّة لا برهان عليها.

وهذا التجريد الذهني وظَّفوه في حقيقة الإيمان، فأخرجوا العمل منه بدعوى أنَّه ليس من مقومات الماهية وقَصَروا الإيمان على التصديق كما يذكره حتى الذين تصدوا لبيان أحاديث رسول الله ﷺ فحدُّوا الإيمان بأنه: (تصديقُ الرَّسولِ في كُلِّ ما عُلم مجيئُهُ به بالضَّرورةِ تصديقًا جَازمًا مطلقًا)[1].

الوجه الثَّاني:

أنَّ ذلك مبنيٌّ عندهم على إمكان تحقق الحقائقِ النَّوعيَّة في الخارج، وما ذكروه باطلٌ؛ فإنَّ الإيمان من جهة اتصاف المكلف به يختلف في الواقع من شخص لآخر، وما ادعوه مِن تَمَاثُلِ أَفْراد النَّوع في الماهيَّة مُجرد افتراض ذاتيٍّ ليس له أدنى تحقق في الخارج وفرق بين الوجود الذهني والوجودِ العَيني. فالوجود الكُلِّيُّ في الخارج لا يكون إلَّا متشخصًا مُتعينًا لا يكونُ كُلِّيًا كما يظن هؤلاء؛ وإلَّا لما صحَّ أن يكون كُلِّيًا.

---

(١) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» للعَيْني (١/ ١٠٢)، وانظر: «كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري» لمحمد الخضر الشنقيطي (١/ ٣٧٥).

يقول شيخُ الإسلام كاشفًا عن منشأ الغَلَطِ عند المتكلِّمين: (وإنما أصل ضلالِهم أَنَّهم رأوا الشيءَ قبل وجُودِهِ يُعلمُ، ويُرادُ، ويُميَّزُ بين المَقدورِ عليه والمَعجوز عنه. ونحو ذلك = فقالوا: لو لم يكن ثابتًا لَمَا كان كذلك كما أنَّا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيَّل الغلطَ: أنَّ هذه الحقائقَ والماهياتِ أمورٌ ثابتةٌ في الخارج.

والتحقيق: أَنَّ ذلك كُلَّه أَمرٌ موجودٌ وثابتٌ في الذِّهنِ لا في الخارج عن الذِّهنِ. **والمُقَدَّرُ في الأَذهانِ قد يكونُ أوسعَ من الموجود في الأعيان)**[1].

فمسمى «الإيمان» في الواقع ليس له قَدرٌ وماهيَّةٌ يَشْتَرِك المُكلَّفون في الاتصاف بها، بل هم يتفاوتون في هذه الحقيقة قوةً وضعفًا وتحقيقًا.

ولذا كان المُحقِّقون من أَهلِ العلم ـ كالنَّووي ـ يذهبون إلى وقوع التَّفاوت وبطلان الاشتراك. قال النَّووي رحمه الله: (فالأَظهرُ ـ والله أعلم ـ أنَّ نفسَ التَّصديق يزيدُ بكثرةِ النَّظَرِ، وتظاهُرِ الأَدلَّةِ، ولهذا يكون إيمانُ الصدِّيقين أَقوى من إِيمانِ غيرِهم بحيثُ لا تعتريهم شُبْهةٌ، ولا يتزلزلُ إيمانُهم بعارض، بل لا تزال قلوبُهم مُنْشَرِحةً نيِّرةً وإن اختلفت عليهم الأحوالُ = وأما غيرهم من المؤلفة قلوبهم ونحوهم فليسوا كذلك = فهذا لا يمكن إنكاره ولا يشكُّ عاقلٌ في أنَّ نفسَ تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساوي تصديقَ آحادِ النَّاس. . .)[2].

---

(١) «الرَّد على المنطقيين» (٦٤ ـ ٦٥)، وبسبب عدم التفريق بين الوجود الذهني والعيني وقع المتكلمون في الضَّلال، وذلك في مسائل عقدية أُخرى؛ كغلطهم في باب صفات الله تعالى. ولذا ترى شيخ الإسلام كثير اللَّهج ببيان فساد التسوية بين الوجود العلمي والوجود العيني. **انظر على سبيل المثال**: «درء التعارض» (٥/ ٩٠ ـ ٩١، ٩٤ ـ وما بعدها)، و«مجموع الفتاوى» (٢/ ١٥٦ ـ ١٥٩).

(٢) «شرح صحيح مسلم» للنَّووي (١/ ١٤٨ ـ ١٤٩).

فالغلطُ الدَّاخلُ على هؤلاء من جهة اعتبارهم الإيمانَ حقيقةً مُطلقة تقوم في أذهانهم وغفلوا أَنَّ هذه الحقيقةَ في الخارج لا توجد إلَّا مُتميِّزة ومُتَّصِفة، والتَّفَاضل إنما ينشأ في هذا الموجود المتحقق في الخارج، لا في أمر مطلق يقوم في الأَذْهَان. لذا يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهؤلاء[1] منتهى نظرِهم أن يروا حقيقةً مطلقةً مجردةً، تقوم في أَنفُسهم فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسُّجود من حيث هو هو، لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يختلف. وأمثال ذلك. ولو اهتدوا لعلموا أنَّ الأمورَ الموجودة في الخارج عن الذّهن متميزة بخصائصها، وأنَّ الحقيقةَ المجردةَ المُطلقةَ، لا تكون إلَّا في الذِّهنِ، وأنَّ النَّاس إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف فإنما تكلموا في تفاضلِ الأمور الموجودة واختلافها، لا في تفاضل أمرٍ مُطلق مجرد في الذِّهن لا وجود له في الخارج)[2].

وعلى سبيل التنزل مع المانعين من دخول التفاوت في الإيمان، فيقال: إنَّه يمكن وقوع التفاوت في حقيقة الإيمان وَفْقًا لما تقرر في المنطق، لا من جهة الحد، بل من جهة المتواطئ المُشَكِّك الذي يكون فيه نسبة هذا المعنى الكلي في بعض أفراده، أقوى، وأكملَ من البعض الآخر؛ فالبياض مثلًا: معناه في الثَّلج، أَشدُّ منه في عَظْم العَاج، وكذلك الأَمرُ في الإيمان من جهةِ تحقق معناه في أَفرادِهِ، قد يكون أكمل في بعض المؤمنين من البعض الآخر.

وهذا ما ذهب إليه محققو الأَشاعرة كالقاضي أبي بكر ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ فإنَّه قال: (وظن جملة الأصحاب أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنَّه عَرَضٌ، وذَهَلوا أَنَّ الأعراض تدخلها الزِّيادةُ والنُّقصان

---

(١) **يعني**: المتكلمين.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥١٢).

كما تدخل في الأجسام، ولذلك صار عَرَضٌ أكثرَ من عرض، وسَوَاد أكثر من سوادٍ)[١].

ومع ما افترض من التنزُّلِ باعتبار الإيمان من قبيل المُشَكِّك = إلَّا أنَّ هذا التنزُّل لم يصادف قَبولًا، لذا رُدَّ هذا التوجيه ولم يُقبل، وذلك بأن منع بعضُ المتكلِّمين أن يكون ذلك التفاوت في الإيمان الحاصل في الأفراد = واقعًا في ماهية المُشكك، فعادوا إلى قضية الماهية مرَّةً أُخرى!!

يقول صاحب المسامرة: (ولو سَلَّمنا بثبوت ماهيَّة المشكك فلا يلزم كون التفاوت في أفراده بالشِّدة فقد يكون بالأوَّليَّة، وبالتقديم والتأخير، ولو سلَّمنا أن ما به التفاوت في أفراد المشكك شدة: كشدة البياض الكائن في الثَّلج، بالنسبة إلى البياض الكائن في العاج، مأخوذ في ماهية البياض بالنِّسبة إلى خصوص محل؛ كالثلج = لا نُسلِّم أنَّه يتفاوت بمقوِّمات الماهيَّة؛ **أي**: أجزائها، بل بغيرها)[٢].

هذا غاية ما ذهب إليه المتكلمون من مصادمة ما دلَّت عليه النُّصوص؛ لتسلم لهم أصولهم المبنية على أصول المنطق.

وبعد أن استبان بطلان ما ذهبوا إليه من دعوى مناقضة الضرورة العقلية لما دلَّت عليه تلك الأحاديث الصحيحة = يتجه الحديث لإبطال ما وجَّهوا به الأحاديث المسوقة قَبلُ، ومُحصَّل ذلك:

أولًا: جعلهم إطلاق الإيمان على الأعمال من باب التجوُّز الجاري في لسان العرب، فالعمل من قَبِيل الأَثَر، والمسبَّب، والتصديق: المبدأ، والسَّبب.

---

(١) «عارضة الأحوذي» لابن العربي (١٠/ ٨٤)، **وانظر**: «الحجة في بيان المحجة» للإمام الأصفهاني (١/ ٤٣٩)، و«مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٦٤).

(٢) «المسامرة» (٣٠٩).

ثانيًا: أَنَّ حديثَ الشُّعَبِ لا يدل صراحةً على دخول الأعمال في مُسمَّى الإيمان.

ثالثًا: أنَّ القرآن ليس فيه التصريح بدخول الأعمال في مسمى الإيمان، بدلالة أنه يذكر الإيمان على جهة الاستقلال، ثم يعطف عليه العمل = فدلَّ ذلك على المغايرة.

رابعًا: أنَّ الحقائق لا تؤخذ إلا من القرآن!! لكون الأحاديث تخضع للمصالح والظروف.

فهذه جُملةٌ من الآثار النَّكِدة التي نتجت عن القول باستحالة حصول التفاوت في حقيقة الإيمان. وبطلان ما ذكروه يكون بتناول كل قضية من تلك القضايا، ثم بيان ما تضمنته من صنوف الغَلَطِ على الشَّريعة، وسيكون تناولها على جهة الإيجاز.

فأمَّا القضية الأولى: فدعوى أن إطلاق الإيمان على العمل هو من باب المجاز.

فيقال: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز في خصوص هذه المسألة، إن صحَّ فهو حجَّةٌ على المرجئة المخرجين للعمل عن مُسمى الإيمان.

وتوضيح ذلك: أَنَّ الحقيقة هي اللفظُ الذي يدلُّ بإطلاق بلا قرينة، والمجاز هو ما دلَّ بقرينة، فلفظ الإيمان في موارده في الكتاب والسُّنَّة إذا أُطْلق دخلت فيه الأعمال، وإذا أطلق الإيمان وأريد به مجردُ التصديق، فهذا مفتقر إلى قرينة تدل عليه، وإذا دلَّت القرينة = لزم أن يكون في هذا المقام مجازًا[1].

ثُمَّ يُقال: إنْ سُلِّم أنَّ التصديقَ مرادفٌ للإيمان من جهة اللُّغة، فلا

---

(١) انظر: «الإيمان» لابن تيمية (٩٧).

يخلو إما أن يكون التصديق المأمور به تصديقًا مُجرَّدًا مطلقًا بأي شيء، أو يكون تصديقًا مُقيدًا مَخْصوصًا.

فالأول: ينفونه ولا يلْتزمونه.

بقي الثاني: وهم يجعلونه تصديقًا بالله وبكل ما نطقت به الدَّلائل الشَّرعيَّة من البعث والجنة والنار والملائكة وغير ذلك، وهذا لا شك خلاف اللغة، فإن مقتضى التصديق المطلق، لا يتعلق بالقلب فقط.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي[١]: (وقد وجدنا العرب في لغتها تُسمي كل عمل حققت به عمل القلب واللسان تصديقًا، فيقول القائل: فلان يصدق فعله قوله = يعنون: يحقق قوله بفعله، أو يصدق سريرته علانيته، وفلان يكذب فعله قوله.

وقال الشاعر:

صدِّقِ القَوْلَ بالفَعَالِ فَإنِّي لَسْتُ أَرْضَى بِوَصْفِ قَالَ وَقِيل

ويقول العرب إذا حمل الرَّجل على القوم في الحرب، فلم يرجع = قالوا: (صدق الحملة؛ **أي**: حققها؛ **أي**: لم يقتصر دون أن يبلى. وإذا رجع، قيل: كذب الحملة)[٢].

ولا شك أنَّ المرجئة يقصرون هذا التصديق على القلب، لذا يجوزون **أن يكون الإيمان تامًّا في القلب بلا عمل**، وعلى ذا جرى اتفاقُهم[٣]،

---

(١) محمد بن نصر (٢٠٢ ـ ٢٩٤هـ): هو: ابن الحجاج المروزي، أبو عبد الله، إمام مجتهدٌ من أعلم أهل زمانه باختلاف الصَّحابة والتَّابعين، قال عنه ابن حزم: «فلو قال قائل: إنّه ليس لرسول الله ﷺ حديث، ولا لأصحابه إلّا وهو عند محمد بن نصر = ما بعُد عن الصدق» من مؤلفاته: «تعظيم قدر الصلاة»، و«رفع اليدين» = **انظر**: «السير» (١٤/ ٣٣)، و«الرِّسالة الباهرة» لابن حزم (٤٦).

(٢) «تعظيم قدر الصلاة» للإمام محمد بن نصر (٢/ ٧١٦)، **وانظر**: تهذيب الآثار للطبري (٢/ ٦٨٥ ـ ٦٨٨ = مسند ابن عبّاس).

(٣) **انظر**: «أبكار الأفكار» للآمدي (٥/ ٩ ـ وما بعدها)، و«الإرشاد» للجويني (٣٩٧ ـ =

ويجعلون الأعمالَ ثمرةً من ثمرات الإيمان لا أنَّه جزء منه = وقَصْرُ التصديق على ما في القلب خلافُ ما دلَّ عليه اللسان، فاللُّغة لا تقصر التصديق على أمر مخصوص، فإذا حادوا، **وقالوا**: الشَّريعة هي التي أَبانت عن صفة هذا التصديق.

فيقال: هذا حقٌّ، لكن الشريعة لم تقصر هذا التصديق على القلب فقط، بل جعلت عمل القلب تصديقًا، وقول اللسان تصديقًا[(١)]؛ ودليل ذلك قول النبي ﷺ: «**إنَّ الله كتبَ على ابن آدم حظه من الزنى، أدرك ذلك لا محالة، فزنى العين النظر، وزنى اللسان النُّطق، والنَّفس تتمنى وتشتهي، والفرْجُ يصدِّق ذلك ويُكذبه**»[(٢)].

لذا قال الحسن البصري: (إنَّ الإيمان ليس بالتَّحلِّي ولا بالتَّمنِّي، إنَّ الإيمان ما وَقَرَ في القلب وصَدَّقه العمل)[(٣)].

ثمَّ على افتراض أن الإيمان هو التصديق، فإنَّ التصديقَ التامَّ في القلب، يستلزم ما وجب من أعمال الجوارح، وهذه اللَّوازم صارت داخلةً في مسمى الإيمان عند الإطلاق؛ لأنَّ انتفاءَ اللازم دليلٌ على انتفاء الملزوم. يقول شيخ الإسلام مُبينًا العلاقة بين الظاهر والباطن: (وإذا كان القلب فيه تصديق للرسول ﷺ ومحبة تامة له = فلا بد أن يظهر ذلك على الجسد، فإن الإرادة الجازمة مع وجود القدرة، تستلزم وجود المقدور،

= ٣٩٨)، «أصول الدين» للبزدوي (١٥١ ـ ١٥٢)، «وقواعد العقائد» للغزالي (٢٤٩)، و«محصل أفكار المتقدمين» للرَّازي (٥٦٧)، و«شرح جوهرة التوحيد» (٢٤ ـ وما بعدها)، و«المسامرة شرح المسايرة» (٣٠٦)، «وكبرى اليقينيات الكونية» للبوطي (٢٤٠).

(١) **انظر**: «الفصل» لابن حزم (٣/٢٢٨ ـ ٢٢٩).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الاستئذان»، باب «زنى الجوارح دون الفرج» (١٣٢٢ ـ رقم [٦٢٤٢])، ومسلم في: كتاب «القدر»، باب «قُدِّر على ابن آدم حظُّه من الزِّنى» (٤/٢٠٤٦ ـ رقم [٢٦٥٧]).

(٣) رواه ابن أبي شيبة في المُصنَّف (١٢/٣٦٣ ـ رقم [٣٦٢٢٠]).

والمحبة الجازمة تتضمن الإرادة الجازمة لتعظيم الرسول وتوقيره، فإذا كان قادرًا على ذلك = امتنع أن يَصدُر منه موالاةُ من عادى الرسول ﷺ = فكيف يصدر منه شتمُه، وضربه، وقتله طائعًا غير مكره؟)[١].

لذا كانت من اللوازم الباطلة التي تلزم المرجئة الذين جعلوا الإيمان مجرد التصديق القلبي، أَنَّ ما كان خلاف كفر التكذيب الذي هو نقيض التصديق من أنواع الكفر العملي = لا يُخْرِج من الملة، فمن سجد لصنم، أَو رمى المصحف في الحُشِّ، أو قتل نبيًّا = فإنَّه لا يكفر؛ لأنه قد أتى بالإيمان المُنجي.

ولذا يقول الإمام أحمد مُشنِّعًا على المرجئة: (ويلزمه أن يقول: هو مؤمن بإقراره، وإن أقرَّ بالزكاة في الجملة، ولم يجد في كل مئتي درهم خمسة، أنه مؤمن، فيلزمه أن يقول إذا أقرَّ ثم شد الزنَّار في وسطه، وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبِيَع، وعمل الكبائر كلَّها إلا أنَّه في ذلك مُقر بالله = فيلزمه أن يكون عنده مؤمنًا، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم)[٢].

فالتلازم بين الظاهر والباطن أَمرٌ يشهد له النَّقل والحسُّ: (فلا يتصور في العادةِ أَنَّ رجلًا يكون مؤمنًا بقلبه، مقرًّا بأن الله أوجب عليه الصلاة ملتزمًا لشريعة النبي ﷺ وما جاء به، يأمره ولي الأمر بالصلاة = فيمتنع حتى يقتل، ويكون مع ذلك مؤمنًا في الباطن، قطُّ **لا يكون إلا كافرًا. . .**)[٣].

ولمَّا التزم المرجئة بأن الإيمانَ هو التصديق، وهذا التصديق خصلة واحدة لا تتفاوت = كان لازم قولهم وقوع التساوي حينئذ بين إيمان

---

(١) «جامع المسائل» للإمام ابن تيميَّة (٢٤٧ = المجموعة الخامسة)، وانظر: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٤١ ـ ٥٤٣، ٥٥٣ ـ ٥٦٢).

(٢) نقلًا عن «الإيمان» لابن تيمية (٣١٤). (٣) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٦١٥ ـ ٦١٦).

النبي ﷺ وإيمان الفاسق وأفجر الناس، وهذا اللازم من اللَّوازم الشنيعة التي اشتد نكير الأئمة له(١)، ومعلوم فساد هذا عند آحاد المسلمين وعوامهم، فضلًا عن خاصتهم وعلمائهم.

فلم يجد المرجئة مخرجًا من شنعة هذا اللازم، إلَّا بإحداث معنى جديدٍ للتفاوت غير التفاوت الحاصل في حقيقته، وقد سبق بيان طرف من أقاويلهم في وجه تفاوت الإيمان عندهم، ولكن، أَعْرِضُ لإحدى هذه التخريجات، وهو ما ذهب إليه الجويني رحمه الله في بيان المخلص من هذا اللازم، حيث قال: (فإن قيل: أصلكم يُلزمكم أن يكون إيمانُ منهمكٍ في فسقه؛ كإيمان النبي ﷺ.

قلنا: النبي ﷺ يَفْضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديقُ عَرضٌ لا يبقى، وهو متوالٍ للنبي ﷺ، ثابت لغيره في بعض الأوقات زائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي ﷺ أعداد من التصديق، لا يثبت لغيره إلَّا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر، فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد بذلك ما ذكرناه = لكان كلامًا مستقيمًا)(٢).

فالجويني جعل مناط التفاوت بين إيمان النبي ﷺ وإيمان الفاسق، ما يرجع إلى كثرة التصديقات، وأمَّا ذات التصديق، وحقيقته فلا يقع فيه التفاوت = وبناءً على ذلك ما استطاع الجويني التخلُّص من ورطة اللازم الذي أُوردَ عليهم، بل إنَّ الإشكال ما زال قائمًا، بل هو وقع في إشكال آخر؛ إذ التسوية لم تنتف بين حقيقة تصديق النبي ﷺ، وتصديق الفاسق، فحقيقة الإيمان على قولهم واحدة، والاختلاف إنما هو في الكمية، والعدد = وفساد ذلك ظاهر.

---

(١) انظر: «الإيمان» لأبي عبيد (٧٠ ـ ٧١).

(٢) «الإرشاد» للجويني (٣٩٩ ـ ٤٠٠).

والإِشكالُ الآخَرُ جَعْلُه إيمانَ غير النبي ﷺ زائلًا في بعض الفترات، ومقتضى ذلك أنه بانتفاء الإيمان والحالة هذه يحلُّ مقابله وهو الكفر، فكما أنه يستحيل الجمع بين النقيضين فإنَّه أَيضًا يستحيل ارتفاع النقيضين.

وما سلف هو على فَرضِ صِحَّةِ تقسيم الكلام إلى حقيقةٍ ومجاز، كيف وقد نازع في صحته جمهرةٌ من أهل العلم[(١)].

فإذا تبين سقوط احتجاجهم بالمجاز = بان لنا بطلان دعواهم في:

القضية الثانية: دعواهم أن حديث الشعب لا يدلُّ صراحة على أن الأعمال من الإيمان.

فيقال: بل إنَّ حديث الشُّعَبِ من الأدلة الظَّاهرةِ على أن الأعمال من الإيمان. بيان ذلك: أَنَّ النبيَّ ﷺ فَسَّرَ الإيمانَ بأَنَّه عِبارة عن جُمْلة من الأجزاء والخصال المُتفاوتةِ درجة ونوعًا؛ فقال ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**»، وهذه الشُّعَب منها ما هو عمل ظاهر، ومنها ما هو من الأعمال الباطنة مع قول القلب، والحديث أشار إلى بعض ما تضمنته هذه الشُّعب من الأعمال فقال النبي ﷺ: «**أعلاها: شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[(٢)]، وتلك الشُّعب الظاهرة والباطنة مَشمولة بهذا اللفظ، ومندرجة تحت مُسَمَّاه، وإلَّا لما كان لهذا التبيان مِن معنى، كما لو قلت: الصلاة أجزاء وشعب ومن شعبها التكبير، والقيام، والركوع = لم يفهم من هذا التفسير إلَّا كون هذه الأمور داخلة في مُسمَّى اللفظ؛ وهذا معلوم بداهة.

---

(١) وممن مَنع من وقوعه في القرآن جماعة؛ كأبي الحسن الجزري، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي، ومحمد بن خويزمنداد، ومنذر بن سعيد البلوطي، بل أنكر وقوعه في اللغة جُملةً = الإمام أبو إسحاق الإسفرايني. **انظر**: المصدر السابق (٧٥).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الأوَّل.

وأما القضية الثالثة: وهي دعوى أَنَّ القرآن ليس فيه تصريح بدخول العمل في الإيمان.

فتصوُّر هذا القول يغني عن إفساده، ومع ذا يقال: بل القرآن قد وقع فيه التصريح بذلك.

فقد قال المولى جل وعلا: ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧]، والتولي إنما هو عن الطَّاعةِ، (فَنَفَى الإيمانَ عمَّن تولى عن العمل، وإن كان أتى بالقول)[١].

وقال ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢].

فهذه الآيات من أعظم الدَّلائل على أنَّ الأعمال داخلةٌ في مُسمَّى الإيمان.

يقول الإمام أبو عُبيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومما يُصدِّق تفاضله بالأعمال: قول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]، إلى قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ﴾ [الأنفال: ٤]، فلم يجعلِ الإيمان حقيقة إلا بالعمل بهذه الشروط. والذي يزعم أنَّه بالقول خاصَّة يجعله مؤمنًا وإن لم يكن هناك عمل فهو مُعاندٌ لكتاب الله والسُّنَّة)[٢].

ومن الدَّلائل القُرآنيةِ المصرحة بدخول الأعمال في مسمى الإيمان الناقضة لقول المرجئة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣].

---

(١) «الإيمان» لابن تيمية (١١٥).

(٢) «الإيمان» للإمام أبي عُبيد (٦٥)، وأبو عبيد (١٥٧ ـ ٢٢٤هـ): هو: القاسم بن سلَّام الهروي الأزدي الخُزاعي بالولاء، الخُراساني الأصل البغدادي، إمام مجتهد ذو فنون، من تصانيفه: «غريب الحديث»، و«الطهور» = انظر: «السِّير» (١٠/ ٤٩٠).

قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ: (**يعني**: صلاتكم عند البيت)[1].

فسمَّى الله الصلاةَ إيمانًا، وليس بعدَ تسمية الله لها بذلك قولٌ لأحدٍ كائنًا من كان، وما زال السلف والأئمة على تفسير الآية بذلك، حتى نَجَمَت المرجئة، وابتدعوا القول في الإيمان.

يقول الإمام ابن حزم: (ولم يزل أهلُ الإسلام ـ قبل الجهمية، والأشعرية، والكرَّامية، وسائر المرجئة ـ مُجمِعين على أنه تعالى إنما عنى بذلك صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن ينسخ بالصلاة إلى الكعبة)[2].

أما القضية الرابعة: فهي شُبهة مَن رد السُّنن، بحجة الاكتفاء بالقرآن، وأنَّ فيه الحقيقة دون ما عداه.

وقد أمر الله تعالى باتباع سُنَّة نبيه ﷺ، فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وبرَّأه عن الهوى في قوله، فقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فهذا عام في كل ما نطق به المصطفى ﷺ أنَّه وحي وحقٌّ لا يجامعه باطل أبدًا. والسُّنَّة كالقرآن حُكمًا ونَوعًا، فأمَّا حُكمًا فمن جِهة أَنَّ لزوم التَّحاكُم إليها كلزوم التَّحاكم إلى القُرآن، وأمَّا المِثليَّة في النَّوع = فمن جهة أَنَّ كليهما وَحيٌ من الله تعالى، غير أَنَّ القُرآن وحيٌ متلو، والسُّنَّة ليست كذلك. وبرهان ما سبق ما ثبت عنه ﷺ أنَّه قال: «**ألا إنِّي أُوتيت القرآنَ، ومثلَه معه**»[3].

قال الإمام ابن حبان: (هذه الأخبار مما ذكرنا في كتاب «شرائط

---

(١) «الجامع الصحيح» للإمام البخاري (١٢ ـ ط. دار السلام).

(٢) «الفَصْل» لابن حزم (٣/ ٢٣٣).

(٣) أخرجه أحمد في «المُسند» (٥/ ١١٥)، وأبو داود في «السُّنن»، كتاب «السُّنَّة»، باب «لزوم السُّنَّة» (٥/ ١١ ـ رقم ـ [٤٦٠٤]) من حديث المقدام بن معد يكرب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والحديث صححه الألباني. **انظر**: «صحيح سنن أبي داود» (٣/ ١١٧).

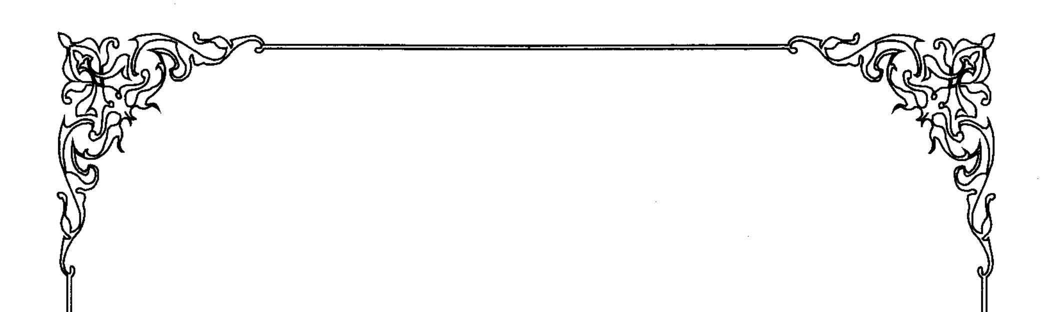
الأخبار» أن خطاب الكتاب[1] قد يستقل بنفسه في حالةٍ دون حَالةٍ، حتى يُستعمل على عموم ما ورد الخطاب فيه، وقد لا يَستقلُّ في بعض الأحوال حتى يُستعمل على كيفيَّة اللفظ المجمل الذي هو مطلق الخطاب في الكتاب دون أن تبيِّنها السُّنن. **وسُنن المصطفى ﷺ كلها مستقلة بأنفسها لا حاجة بها إلى الكتاب؛ المبينة لمجمل الكتاب والمفسرة لمبهمه** قال الله جل وعلا: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فأخبر جل وعلا أنّ المُفسِّر لقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟﴾ [البقرة: ٤٣]، وما أَشْبَهَها من مُجمل الألفاظِ في الكتابِ = رسولُهُ ﷺ، ومُحالٌ أنْ يكون الشيءُ المُفسِّرُ، له الحاجةُ إلى الشيءِ المُجْمَلِ، وإنَّما الحاجة تكون للمُجمَل إلى المُفسِّر؛ **ضد قولِ من زَعم أن السنن يجب عرضُها على الكتاب فأتى بما لا يوافقه الخبرُ ويدفع صحتَه النظرُ)**[2].



(١) يقصد: القرآن.

(٢) «صحيح ابن حبان» (٥/ ٩١ ـ الإحسان).





المبحث الثاني

دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأحاديث المتعلِّقة بالشفاعة

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق أحاديث الشفاعة.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الشفاعة.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الشفاعة.

المطلب الأول

سوق أحاديث الشفاعة

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «**إنَّ الشمس تدنو يوم القيامة حتى يبلغَ العرقُ نصفَ الأذنِ. فبينا هم كذلك؛ استغاثوا بآدم، ثم بموسى، ثم بمحمد ﷺ فيشفع؛ ليُقضى بين الخلق، فيمشي حتى يأخذَ بِحَلْقَةِ الباب. فيومئذٍ يبعثه الله مقامًا محمودًا، يحمده أَهلُ الجمع كلُّهم**». رواه البخاري(١).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: أُتِيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمًا بِلَحْم، فَرُفِعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ ـ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ ـ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً، فَقَالَ: «**أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَهَلْ تَدْرُونَ بِمَ ذَاكَ؟ يَجْمَعُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَيُسْمِعُهُمُ الدَّاعِي، وَيَنْفُذُهُمُ الْبَصَرُ، وَتَدْنُو الشَّمْسُ، فَيَبْلُغُ النَّاسَ مِنَ الْغَمِّ وَالْكَرْبِ مَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا لَا يَحْتَمِلُونَ، فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ: أَلَا تَرَوْنَ مَا أَنْتُمْ فِيهِ؟ أَلَا تَرَوْنَ مَا قَدْ بَلَغَكُمْ؟ أَلَا تَنْظُرُونَ مَنْ يَشْفَعُ لَكُمْ إِلَى رَبِّكُمْ؟ فَيَقُولُ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ: ائْتُوا آدَمَ. فَيَأْتُونَ آدَمَ، فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ؛ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى إِلَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَيَقُولُ آدَمُ: إِنَّ رَبِّي غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ نَهَانِي عَنِ الشَّجَرَةِ فَعَصَيْتُهُ؛ نَفْسِي نَفْسِي. اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى نُوحٍ. فَيَأْتُونَ نُوحًا، فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ، أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى الأَرْضِ، وَسَمَّاكَ اللهُ عَبْدًا شَكُورًا؛ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَيَقُولُ**

---

(١) كتاب «الزكاة»، باب «من سأل الناس تكثرًا» (٢٩٤ ـ رقم [١٤٧٥]).

لَهُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنَّهُ قَدْ كَانَتْ لِي دَعْوَةٌ دَعَوْتُ بِهَا عَلَى قَوْمِي؛ نَفْسِي نَفْسِي. اذْهَبُوا إِلَى إِبْرَاهِيمَ ﷺ. فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ نَبِيُّ اللهِ، وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ؛ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى إِلَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَيَقُولُ لَهُمْ إِبْرَاهِيمُ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَا يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَهُ ـ وَذَكَرَ كَذَبَاتِهِ ـ نَفْسِي نَفْسِي. اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُوسَى. فَيَأْتُونَ مُوسَى ﷺ، فَيَقُولُونَ: يَا مُوسَى، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، فَضَّلَكَ اللهُ بِرِسَالَاتِهِ وَبِتَكْلِيمِهِ عَلَى النَّاسِ؛ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَيَقُولُ لَهُمْ مُوسَى ﷺ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَتَلْتُ نَفْسًا لَمْ أُومَرْ بِقَتْلِهَا. نَفْسِي نَفْسِي. اذْهَبُوا إِلَى عِيسَى ﷺ. فَيَأْتُونَ عِيسَى، فَيَقُولُونَ: يَا عِيسَى، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، وَكَلَّمْتَ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ، وَكَلِمَةٌ مِنْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ؛ فَاشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَيَقُولُ لَهُمْ عِيسَى ﷺ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ ـ وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ ذَنْبًا ـ نَفْسِي نَفْسِي. اذْهَبُوا إِلَى غَيْرِي، اذْهَبُوا إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ. فَيَأْتُونِّي، فَيَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، وَخَاتَمُ الأَنْبِيَاءِ، وَغَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؛ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ. أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَأَنْطَلِقُ فَآتِي تَحْتَ الْعَرْشِ، فَأَقَعُ سَاجِدًا لِرَبِّي، ثُمَّ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيَّ وَيُلْهِمُنِي مِنْ مَحَامِدِهِ وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ لأَحَدٍ قَبْلِي، ثُمَّ يُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، ارْفَعْ رَأْسَكَ،

سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ. فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأَقُولُ: يَا رَبِّ، أُمَّتِي أُمَّتِي. فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ أَدْخِلِ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِكَ مَنْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِ مِنَ الْبَابِ الأَيْمَنِ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، وَهُمْ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الأَبْوَابِ» متفق عليه[(١)].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«آتِي بَابَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَسْتَفْتِحُ، فَيَقُولُ الْخَازِنُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَأَقُولُ: مُحَمَّدٌ. فَيَقُولُ: بِكَ أُمِرْتُ؛ لَا أَفْتَحُ لأَحَدٍ قَبْلَكَ»** رواه مسلم[(٢)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ؛ فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ ـ إِنْ شَاءَ اللهُ ـ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا»** متفق عليه[(٣)].

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: **«أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ، وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمُ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ ـ أَوْ قَالَ: بِخَطَايَاهُمْ ـ فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً؛ حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحْمًا أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِيءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرَ[(٤)]، فَبُثُّوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ. فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ[(٥)] تَكُونُ فِي حَمِيلِ**

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «التفسير»، باب «قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]» (٩٨٩ ـ ٩٩٠ ـ رقم [٤٧١٨])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «أدنى أهل الجنة منزلة فيها» (١/ ١٨٤ ـ ١٨٦ ـ رقم [١٩٤])، واللفظ لمسلم.

(٢) كتاب «الإيمان»، باب «أدنى أهل الجنة منزلة فيها» (١/ ١٨٨ ـ رقم [١٩٧]).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «الدعوات»، باب «لكل نبي دعوة مستجابة» (١٣٣٥ ـ رقم [٦٣٠٤])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «قول النبي ﷺ: **«أنا أول الناس يشفع في الجنة»** (١/ ١٨٩ ـ رقم [١٩٩])، واللفظ لمسلم.

(٤) **ضَبَائِرَ**: الجماعات في تفرقة، واحدتها ضُبارة = **انظر**: «النهاية» (٥٣٨).

(٥) **الْحِبَّة**: بزور البقول وحبُّ الرَّياحين وقيل: هو نبت صغير ينبت في الحشيش = **انظر**: «النهاية» (١٨١).

السَّيْلِ»[١] رواه مسلم[٢].

وعنه أيضًا، قال رسول الله ﷺ: **«يَقُولُ اللهُ ﷻ: شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ، وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ. وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ؛ قَدْ عَادُوا حُمَمًا، فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهَرٍ فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ: نَهَرُ الْحَيَاةِ. فَيَخْرُجُونَ كَمَا تَخْرُجُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، أَلَا تَرَوْنَهَا تَكُونُ إِلَى الْحَجَرِ أَوْ إِلَى الشَّجَرِ؛ مَا يَكُونُ إِلَى الشَّمْسِ أُصَيْفِرُ وَأُخَيْضِرُ، وَمَا يَكُونُ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ يَكُونُ أَبْيَضَ؟**[٣]**»**، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، كَأَنَّكَ كُنْتَ تَرْعَى بِالْبَادِيَةِ! قَالَ: **«فَيَخْرُجُونَ كَاللُّؤْلُؤِ، فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ، يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ. هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ اللهِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ اللهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ، وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ. ثُمَّ يَقُولُ: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ، فَمَا رَأَيْتُمُوهُ فَهُوَ لَكُمْ. فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ. فَيَقُولُ: لَكُمْ عِنْدِي أَفْضَلُ مِنْ هَذَا. فَيَقُولُونَ: يَا رَبَّنَا، أَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ هَذَا؟ فَيَقُولُ: رِضَايَ، فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا»**[٤].

---

(١) **حَمِيلِ السَّيْلِ**: هو ما يجيء به السَّيلُ من طِينٍ أو غُثاء وغيره، فإذا اتَّفقت فيه حِبَّة واستقرَّت على شطِّ مجرى السَّيلِ؛ فإنَّها تنبتُ في يوم وليلة، فشَبَّه بها سُرعة عَود أبدانهم وأجسامهم إليهم بعد إحراقِ النَّار لها = «النِّهاية» (٢٣٣).

(٢) كتاب «الإيمان»، باب «إثبات الشفاعة» (١/ ١٧٢، ١٧٣ ـ رقم [١٨٥]).

(٣) أي: ما يكون منها إلى الظل يكون أبيض، وفيه تنبيه على أن ما يكون إلى الجهة التي تلي الجنة يسبق إليه البياض المستحسن، وما يكون منهم إلى جهة النار يتأخر النصوع عنه فيبقى أصيفر وأخيضر إلى أن يتلاحق البياض ويستوى الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم = انظر: «فتح الباري» (١١/ ٥٥٨).

(٤) أخرجه البخاري: كتاب «التوحيد»، باب «قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]» (١٥٥٩ ـ رقم [٧٤٣٩])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «معرفة طريق الرؤية» (١/ ١٧٠ ـ رقم [١٨٣])، واللفظ لمسلم.

عن أم سلمة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ دعا لأبي سلمة بعد ما توفي، فقال: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لأَبِي سَلَمَةَ، وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ، وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِينَ**[1]**، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ، وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ، وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ**» رواه مسلم[2].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قيل: يا رسول الله، مَنْ أسعَدُ الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول الله ﷺ: «**لقد ظننتُ يا أبا هريرة أن لا يسألَني عن هذا الحديث أحدٌ أوَّلُ منك؛ لِمَا رأيتُ من حِرصك على الحديث. أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة: من قال: لا إلـه إلا الله؛ خالصًا من قلبه ـ أو: نفسه ـ**» رواه البخاري[3].

عن أبي سعيدٍ الخُدْري رضي الله عنه: أَنَّهُ سمِع النَّبيَّ ﷺ وذُكِر عندَهُ عَمُّهُ؛ فقال ﷺ: «**لعلَّه تنفعُهُ شَفاعتي يومَ القيامةِ فيُجْعلُ في ضَحْضَاحٍ مِن النَّار يَبْلُغُ كَعْبَيهِ، يغلي منه دِماغُه**» مُتَّفَقٌ عليه[4].

* * * * *

❐ تمهيد:

دلَّت الأحاديث المتقدمة على إثبات أصل الشفاعة ومتعلقاتها. وبإطلاق النظر فيها؛ فإنها لا تخرج عن أربع متعلقات:

المُتعلَّق الأول: الشفاعة لأهل المَوْقف من هول الموقف. وهي المختصة بالنبي ﷺ دون سائر الخلق. وجرت تسميتها في القرآن بالمقام

---

(١) **الغابرين**: الباقين = **انظر**: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٦/ ٢٢٣).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب «الجنائز»، باب «إغماض الميت والدعاء له إذا حضر» (٢/ ٦٣٤ ـ رقم [٩٢٠]).

(٣) أخرجه في: كتاب «العلم»، باب «الحرص على الحديث» (٢٧ ـ رقم [٩٩]).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «مناقب الأنصار»، باب «قصة أبي طالب» (٧٩٤ ـ رقم [٣٨٨٥])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب» (١/ ١٩٥ ـ رقم [٢١٠]).

المحمود. كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩].

قال الإمام ابن أبي زَمَنِين: (عَسَى من الله واجبة. والمقام المحمود: الشفاعة)[١].

المُتعلَّق الثاني: الشفاعة لأَهل الجنَّةِ. ويندرج تحتها أنواع من الشفاعات:

النوع الأول: الشفاعة لقومٍ أن يدخلوا الجنة بغير حساب[٢].

النوع الثاني: الشَّفاعة لأَهل الجنة أن يدخلوا الجنة. وهذه مختصة بالنبي ﷺ[٣].

النوع الثالث: الشفاعة في زيادة الدَّرجات في الجنة لأهلها وترفيعها[٤].

المتعلق الثالث: الشفاعة لأهل الكبائر. وينطوي تحتها نوعان:

النوع الأوَّل: الشفاعة في قوم استوجبوا النَّار بذنوبهم ألَّا يدخلوها، فيَشْفع النبي ﷺ وغيره ممن أَذِن الله له أن يشفعَ فيهم. وهذا النوع وإن لم يدل على تعيينه دليل صريح؛ كما صَرَّح بذلك الإمام ابن قيمِ الجوزية، حيث قال: (وهذا النوع ـ يعني: الشفاعة فيمن استحق دخولَ النار ألَّا يدخلها ـ لم أقف إلى الآن على حديثٍ يدلُّ عليه. وأكثر الأحاديث صريحةٌ في أن الشفاعة في أَهل التوحيد من أرباب الكبائر إنما تكون بعد دخولهم النار. وأمَّا أنْ يشفع فيهم قبل الدخول؛ فلا يدخلون

---

(١) «تفسير القرآن العزيز» (٣/ ٣٤).

(٢) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (١/ ٨٢٤ ـ ط. الوطن)، و«مجموع الفتاوى» (١٤/ ٣٩٩)، و«إثبات الشَّفاعة» للذهبي (٢١).

(٣) انظر: «تهذيب السُّنن» (٧/ ١٣٣) لابن القيم، و«إثبات الشفاعة» (٢١).

(٤) انظر: «إكمال المعلم» (١/ ٨٢٤)، و«مجموع الفتاوى» (١٤/ ٣٩٩).

= فلمْ أظفَرْ فيه بِنَصٍّ)[1].

إلَّا أنَّه يَنْدَرِجُ تحت عمومات أحاديث الشفاعة؛ كقوله ﷺ: **«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**[2]، فإن شفاعته لأهل الكبائر من هذه الأمة تتناول شفاعته لبعضهم: ألَّا يدخلها. ولِمَنْ دخَلَها: أنْ يخرج منها.

النوع الثاني: الشفاعة فيمن دخل النار من أهل الكبائر: أن يخرج منها[3].

المتعلق الرابع: الشفاعة لأبي طالب أن يخفف عنه. وهذه الشفاعة ليست مناقضةً للدَّلائل القُرآنيةِ التي تنفي نفْع الشفاعة للمشركين؛ لأنَّ الشَّفاعةَ المنفيةَ شفاعةٌ مخصوصة بالتخليص من العذاب؛ فإن الشفاعة في الخروج من النار لا تتناول أهل الإشراك. وأبو طالب مات مشركًا، ثُمَّ إنَّه لا تعارض بين عامٍّ وخاص؛ لأنَّ البناء والجمعَ حينئذٍ متأتٍّ[4].

ولا خلاف بين أهل السُّنَّة والجماعة في الشفاعة وما يتعلق بها، وإنما وقع الخلاف في ترتيبها والزيادة في بعض أنواعها لقوة الدَّليل المُلْحِق لبعض هذه الأنواع.

والدلائل القرآنية تقضي بثبوت أصل الشفاعة: **إمَّا إثباتًا صريحًا، وإمَّا إثباتًا بالإشارة**.

---

(١) «تهذيب السُّنن» لابن قيِّم الجوزية (٧/ ١٣٤).

(٢) أخرجه الترمذي: كتاب «صفة القيامة»، باب «ما جاء في الشفاعة» (٤/ ٥٣٩ ـ رقم [٢٤٣٥]) قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، وأبو دواد: كتاب «السُّنَّة»، باب «الشفاعة» (٥/ ٧٠ ـ رقم [٤٧٣٩])، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٦٩)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ.

(٣) **انظر**: «إكمال المعلم» (١/ ٨٢٤)، و«التذكرة» للقرطبي (٢/ ٧٧٤)، و«تهذيب السُّنن» (٧/ ١٣٣)، و«إثبات الشفاعة» (٢١).

(٤) **انظر**: «المُفهم» (١/ ٤٥٧).

فأما الإثبات الصريح؛ فإنه في سائر مَوارِدِه جاء مشروطًا لا مطلقًا.

ومن تلك الدَّلائل:

- **قول الله تعالى:** ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

- **وقوله سبحانه:** ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

- **وقوله:** ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وبإنعام النظر في هذه الدلائل؛ يتحصل أنَّ شَرْطَي الشفاعة المثبتة = هما:

أولًا: إِذْنُ الله للشَّافع أن يشفَع. وانتفاء تحقق الشفاعة إلا بإذنه تعالى متفرِّعٌ عن أَصل؛ وهو: أن الشفاعة مِلْكٌ لله تعالى، لا يشاركه فيها أَحد من الخلق. وهذا الأصل مفهوم من قول الله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

فإذا تقرر أصل التفرد؛ لزِمَ أن يطلبها المخلوق من مالكها؛ لانتفاء المشارِك، وامتناع المنازِع له ﷻ.

الشرط الثاني: رِضا الله تعالى عن المشفوع له. **وحقيقة هذا الرضا:** أن يكون المشفوع له ممن أَخلص في التوحيد. ومَنِ انتفى عنه هذا المعنى فلا يكون هذا الشرط منطبقًا عليه؛ فإن الله لا يرضى عن القوم الكافرين.

وهذا القَيْدُ مدلولٌ عليه بجملة آيات؛ منها: قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

فقد قال ابن عباس ﵄ في تفسيرها: (الذين ارتضى لهم شهادة أن لا إلـه إلا الله)[١].

ومما يدل على هذا الشرط من السُّنَّة: ما رواه أبو هريرة ﵁ مرفوعًا: «**أَسْعَدُ الناس بشفاعتي يوم القيامة مَنْ قال: لا إلـه إلا الله خالصًا من قلبه**»[٢].

فإذا انتفى عن الشفاعة هذان القيدان؛ فإنها حينئذٍ تندرج تحت الشفاعة المُلغاةِ شَرعًا. وهذه الشفاعة الشركية هي التي تعلق بها أَهل الإشراك، وحقيقتها = اعتقادهم أَن للشافع حقًّا يستوجب به على الله شيئًا؛ من جنس ما يستحق به الشفعاءُ على الملوك والمعظَّمين في الدنيا، فيجيبونهم إلى طِلْبتهم؛ لحاجةٍ إليهم، إمَّا رغبةً، أو رهبةً. فتكون إرادة الشافع بهذا المعنى مُقيِّدةً لإرادة الخالق ومشيئته. وتصوُّر هذا المعنى كافٍ في رَدِّه؛ لذا حَسَم الله مادة التعلق بغيره بإبانته عن تَمام مِلْكه لها.

وهذه الشفاعة المنفية شُحِن القرآن بذكرها؛ كما قال تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] وقوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]. والآيات في هذا المعنى لا يفي المَقامُ بذكرها.

وأمَّا إثبات القرآن للشفاعة بما هو دون التصريح، فقول الله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾، فإنه لما نفى نفع شفاعة الشفعاء عن أهل الإشراك = دلَّ ذلك على أَنَّ هناك شفعاءَ يُنتفع بشفاعتهم - بإذن الله - فيمن كان متَّصفًا بالإخلاص، مُفارِقًا للشرك. يقول

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٧/ ١٣) من طريق علي بن أبي طلحة به.

(٢) سبق تخريجه.

ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ مبينًا ذلك: (... أَخبرنا تعالى أن شفاعة الشافعين لا تنفعهم = فتقرَّر من ذلك: أن ثَمَّ شافعين. وفي صحة هذا المعنى أَحاديث)(١).

ومن تلك الأدلة غير الصريحة في إثبات الشفاعة: قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]، والمقام المحمود مُجْمَلٌ؛ تكفَّلت السُّنَّة ببيانه. فقد روى أحمد، والترمذي ـ وحسَّنَهُ ـ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ في قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾، سئل عنها؛ قال: «**هي الشفاعة**»(٢).

وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: (إن الناس يصيرون يوم القيامة جُثًا(٣)، كل أمة تتبع نبيَّها، يقولون: يا فلان اشفع، حتى تنتهي الشفاعة إلى النبي ﷺ؛ فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود)(٤).

وبمحصل هذه الدَّلائل؛ انعقد الإجماع على إثبات الشَّفَاعةِ.

قال الإمامُ أبو زكريا السَّلَمَاسي رَحِمَهُ اللَّهُ حاكيًا إجماع أهل السُّنَّة: (وأجمعوا أَنَّ الشَّفَاعَةَ حقٌّ)(٥).

---

(١) «المحرر الوجيز» (١٩٢١)، **وانظر**: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٩/ ٨٨).

(٢) رواه أحمد في: «المسند» (٣/ ١٨٥)، والترمذي في: «الجامع»، كتاب «تفسير القرآن»، باب «ومن سورة بني إسرائيل» (٥/ ٢٨٣ ـ رقم [١٣٧]) وحسَّنه، وصححه الألباني = **انظر**: «صحيح سُنن الترمذي» (٣/ ٦٨ ـ ٦٩).

(٣) **جثا**: جَمَاعات جمع جثوة = «النهاية» (١٣٨)، واللسان (جثى).

(٤) رواه البخاري في: كتاب «التفسير»، باب «قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾» (٩٨٩ ـ رقم [٤٧١٨]).

(٥) «منازل الأئمة الأربعة» (١٢٣)، وأبو زكريا السلماسي (٤٧٤ ـ ٥٥٠هـ): **هو**: يحيى بن أبي طاهر إبراهيم بن أحمد الأزدي السَّلَمَاسي، إمام واعظ ينتحِل مذهب الإمام الشَّافعي في الفروع، من مؤلفاته: «باب المدينة» = **انظر**: «تاريخ دمشق» (٦٤/ ٤٥).

وقال الإمام ابن القطان رحمه الله: (وأجمعوا على أنَّ الإيمان مع القول بشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أُمَّتِهِ)[١].

ومع قيام البراهين على ثبوت الشفاعة إلا أن فريقًا من المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة استروحوا إلى مُدافَعتِها وعدم التسليم بها. وحاصل مواقفهم لا تخرج عن موقفين:

الأول: من أنكر الشفاعة أصلًا.

الثاني: من أنكر بعض متعلقاتها.

وممن ذهب إلى الموقف الأوَّل: الدكتور «مصطفى محمود». وهو مضطرب في هذا الباب اضطرابًا عظيمًا، فتارةً ينكر الشفاعة في الظاهر، وتارة يُظهِر استحسان مَنْ أَثبتها بقيودها؛ وإن كان جانب النفي عنده ظاهر التغليب.

وفي تقرير إنكاره يقول: (والقانون العام في ذلك اليوم يوم الدين.. يوم تدان الأنفس بما عملت = أنه لا شفاعة تُجدي ولا شفاعة تُقبَل.. لأنَّه لا أحدَ يملك هذه الشفاعة.. فللَّه الشفاعة جميعًا...)[٢].

ويقول عن المقام المحمود: (ويبقى السؤال عن المقام المحمود: ما هو؟ ومَن يكون الموعود به في القرآن؟ ومَن كان المخاطَب بهذه الآيات من سورة الإسراء؟.. المخاطَب هو محمد عليه الصلاة والسلام؛ وحده لا سواه، بلا شك. ولا أحد منَّا يعلم موجباتِ هذا المقام المحمود، ولا حدودَه؛ فهو سرٌّ من أسرار الله. والجدل فيه هو جدلٌ بغير علم، ولا نخوض فيه، ونرى أن التفويض أسلم)[٣].

وفي بيان نَفْيه للشفاعة لأهلِ الكبائر ممن دخل النار، يقول: (ما

---

(١) «الإقناع» لابن القطَّان (١/ ٦٣).
(٢) «الشفاعة» لمصطفى محمود (٤٤).
(٣) المصدر السابق (٤٧).

ترويه الأحاديث عن أن محمدًا عليه الصلاة والسلام سوف يُخرِج من النار كلَّ من قال: لا إلـه إلا الله... هكذا يقول الحديث، وهو ما يخالف صريح القرآن. فالقرآن يقول في محكم آياته: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥][1].

وقد انتظم كتابُه هذا فَواقِرَ لا تحصى؛ ليس من حظ هذه المباحث تقصِّيها والكشف عنها.

وأما الفريق الآخر، وهم الوعيدية، فإنهم أقرُّوا بأصل الشفاعة، وأنكروا بعض متعلقاتها. ويتمركز هذا الإنكار في نفي الشفاعة لأهل الكبائر، فقصروا نفعها على المطيعين والتائبين، وحصروا أثرها على رَفْعِ الدَّرَجاتِ، وزيادة المَثُوبات. وفي بيان ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (أمَّا قولنا في إثبات الشفاعة فهو معروف، ونزعمُ أن من أنكره أَخطأ الخطأ العظيم؛ لكنا نقول: لأهل الثواب دون أهل العقاب، ولأولياء الله دون أعدائه، ويستشفع ﷺ في أن يزيدهم تفضيلًا عظيمًا)[2].

ويقول السَّالمي: (شفاعة نبينا محمد ﷺ مقصورة على التقيِّ من المكلَّفين. والتقي هو: مَن جَانَب المحرَّمات، وأدَّى الواجبات. فلا شفاعة لغيره من الأشقياء[3]، ولا يُظَن مِن قَصْر حصول الشفاعة من النبي ﷺ للمتقي دون أهل الكبائر = تجويزُهم شفاعة الشفعاء من الملائكة وغيرهم في أهل الكبائر؛ لأنَّهم إنَّما خصُّوا شفاعة الرسول ﷺ بالذكر دون شفاعة غيره = لأنَّه من لم تنفعه شفاعته؛ لم تنفعه شفاعة غيره بطريق الأولى)[4].

---

(١) المصدر السابق (٢٤).
(٢) «طبقات المعتزلة» (٢٠٧)، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» (٦٩٠).
(٣) «مشارق أنوار العقول» (٣٧٤).
(٤) المصدر السابق (٣٧٥).

ومِن ثَمَّ؛ كان موقفهم من الدَّلائلِ المُتَكَاثِرةِ المُثْبِتة لهذا المُتعلق = لا يخرج عن ثلاثة مَسالِكَ:

المسلك الأول: إمَّا الردُّ لهذه النُّصوصِ الدَّالةِ على نقيض مَذهبِهم؛ فإنَّهم تذرعوا في رَدِّها بذريعتين: إمَّا دعوى أنَّ هذه الأحاديث مضطربة لا تصحُّ[1]، أو ادعائهم بأنها أخبار آحاد لا تُقبل فيما سبيله العلم والقطْع[2].

المسلك الثاني: المعارضة لها، ومقابلتها بأدلة الوعيد[3]؛ كحديث: «**مَنْ قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يَجَأُ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا فيها أبدًا**»[4]، وكقوله تعالى في آكل الربا: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. أو بحملهم للأدلة السالبة لنفع الشفاعة في الكافرين = على أهل الكبائر[5]؛ كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

المسلك الثالث: تأويلها وإخراجها عما أراده المتكلم منها. ويتمثلُ هذا التأويلُ في الأحاديث الدَّالة على خروج أهل الكبائر من النار على أحد مَعْنيين:

الأول: أَنَّ المراد بها خروجهم من الدنيا من استحقاق العقاب بعد تحقُّقه فيهم.

وفي تقرير هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: (فأما ما يروى

---

(١) **انظر**: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (٢٠٨).

(٢) **انظر**: «شرح الأصول الخمسة» (٦٧٢، ٦٩٠)، و«مشارق أنوار العقول» (٣٧٤ ـ ٣٧٥).

(٣) **انظر**: «طبقات المعتزلة» (٢١٠)، و«شرح الأصول الخمسة» (٦٧٣).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الطب»، باب «شُرب السُّم والدَّواء به» (١٢٤٠ ـ رقم [٥٧٧٨])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار» (١/ ١٠٣ ـ رقم [١٠٩]).

(٥) **انظر**: «مشارق أنوار العقول» (٣٧٤).

عنه ﷺ: **«يخرج أقوام من النار بعد ما امتحشوا وصاروا فحمًا فحمًا»** فإنْ صَحَّ؛ فالمراد به: يخرجون في الدنيا من استحقاق العقاب بعد تحقُّقه فيهم...)[١].

الثاني: أنَّ المرادَ بها المنعُ. إذْ علَّقَ دخول الجنَّةِ بِكَوْنٍ مُحَالٍ لا يكون؛ وهو أن يدخلوا الجنَّةَ وقد صاروا فحمًا. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبَّار: (إن المراد بِهِ: التبعيد والمنع من خروجهم من النار؛ حيث شَرَطَ أن يكونوا فحمًا. وما هذا حالُه لا يقع...)[٢].

فثَمَّةَ أصلٌ مشترك بين هذه الطوائف انبعث منه إنكار الشفاعة والطعن في نصوصها؛ هو القول بإحباط إيمان مرتكب الكبيرة، والحكم بتخليده في النار؛ بناءً على ذلك.

وانفردت المعتزلة بمُدْرَكٍ آخرَ بَنَتْ عليه موقفَها من الشفاعة، وهو: القول بالاستحقاق العقلي، وإيجاب التخليد لأهل الكبائر على الله تعالى؛ لئلا تقع التسوية في الثواب والعقاب بين المؤمن والعاصي. هذا المأخذ فرْعٌ عن أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين[٣].

وعلّة هذا الامتياز عند المعتزلة: أن الخوارج لم يكونوا أَصحاب معقولاتٍ، وقد كان انهماكهم بالتنسُّكِ والقتال لمخالفيهم مانعًا لهم من التوليد والنَّظَر. وأمَّا الإباضية ـ وهي الامتداد لفرقة الخوارج ـ فإنهم لا يرتضون مسلك المعتزلة في الإيجاب العقلي، وينكرونه عليهم.

كما أبان ذلك السَّالمي بقوله: (مذهبُ أَهْلِ الاسْتقامةِ والمعتزلةِ أَنَّ أهلَ الكبائرِ من معاصي الله؛ كانوا مشركين أو فاسقين، مُخلَّدون في النَّارِ دَائمًا. وأَهل الطَّاعةِ مخلَّدون في الجنَّة دائمًا = لكنَّ أهلَ الاستقامةِ

---

(١) «طبقات المعتزلة» (٢١٠)، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» (٦٧٣).
(٢) «طبقات المعتزلة» (٢١١).
(٣) انظر: «التذكرة» للقرطبي (٢/٦٠٧).

يقولون: إنَّ التعذيبَ بعدْلِ الله، والثوابَ بفضلِهِ. والمعتزلةُ يقولون بوجوب ذلك عليه ـ تعالى عن ذلك ـ؛ بناءً على أَصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين)[1].

وبعد التعريج على مواقف المخالفين من نصوص الشفاعة، ينصرف القول إلى بيان المعارضات العقلية التي أوردوها على هذه النصوص؛ ومن ثَمَّ نقدها، والكشف عن فسادها ـ بإذن الله ـ.



(١) «مشارق أنوار العقول» (٣٨٤).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الشفاعة

وحاصل ما ساقه المخالفون من المعارضات العقلية على نُصوصِ الشَّفَاعةِ يمكن إجمالُه في مقامين:

المقام الأول: معارضات عقلية مُورَدة على أَصل الشفاعة.

المقام الثاني: معارضات عقلية سيقت على متعلق الشفاعة لأهل الكبائر.

فأمّا المَقامُ الأوَّلُ: فممَّا أُورِد على أصل الشفاعة = دعواهم أنَّ جريان الشفاعة على يد الشُّفعاءِ يقتضي مشاركة الله في مُلْكِهِ، ومنازعته فيما تفرد به.

وفي تقرير هذا الاعتراض يقول الدكتور «مصطفى محمود»: (جمعية الشفاعة كلها لله وحده ـ كما ذكر القرآن وكرر في محكم آياته ـ وأنه لا يُشرِك في حكمه أَحدًا... وليس لله منافسٌ في هذا، ولا يجوز أن يكون له منافس...)[1].

ويقول أيضًا مُقرِّرًا أَنَّ الاعتقاد بالشفاعة لون من الشرك خفِيٌّ؛ فاللهُ واحد أحد، ليس كمثله شيء؛ ومِنْ ثَمَّ (لا يصلح الإنسان أو المَلِك، أو رئيس الملائكة، أو أبو الأنبياء = أن يكون له شريكًا على أي مستوى... وهو متفرِّد بالأمر والحكم. ولا يجوز أن يتدخَّل أحد، أو أن يعدِّل أو يبدِّل في حكمه... وهذا جوهر الإسلام. وبداية هذا الشرك الخفي كان معناها بداية انحدار الإنسان...)[2].

---

(١) «الشفاعة» لمصطفى محمود (٤٨). (٢) المصدر السابق (١١٣).

أما المقام الثاني: فمن المعارضات المَقُولة على متعلق الشفاعة لأهل الكبائر ما يلي:

أولًا: أَن العقوبة على الكبيرة مستحَقَّة على جهة التأبيد، والقول بالشَّفَاعةِ يَخْرِمُ هذا الأصلَ؛ إذ لو صَحَّ انقطاعُ عذابِ الفاسقِ؛ لصحَّ انقطاع عذاب الكافر قياسًا عليه، بجامع التناهي في المعصية.

وفي بيان هذا المأخذ يقول القاضي عبد الجبار: (دلَّت الدلالة على أَنَّ العقوبةَ تُستحَقُّ على طريقِ الدَّوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ والحال ما تقدم؟!)[1].

ثانيًا: أنَّه إذا كان في الشاهد: الشفاعةُ للمذنب لا تَحْسُن مع الإصرار؛ فكذلك الأمر بالنسبة للغائب، فتقبح الشفاعة حينئذٍ للمذنب مع إصراره.

وفي تقرير هذه الشُّبْهة يقول القاضي عبد الجبَّار: (الشَّفاعةُ في الدُّنيا للمُذنْبِ لا تصحُّ، ولا تحسُن مع الإصرارِ، وإنما تحسُن إذا تاب وتركَ الإِصرارَ؛ لأنَّ مَن جَنَى على غيرِهِ بأنْ قَتَلَ له ولدًا أو سَلَبه مالًا، إذا شَفَعْنا إليه وسألناه العفو عنه، وقلنا: هو مقيم على قتل غيره من أولاده = كان ذلك لا يحسن، وهذا يمنع مما قالوه ـ إذا صَحَّ ـ)[2].

ثالثًا: أن شفاعة الرَّسولِ ﷺ لأهلِ الكبائرِ تَسْتلْزِمُ أحدَ مُمتنعَين؛ إمَّا ألَّا يُشفَّع وهذا لا يجوز؛ لأنَّه يقدح بإكرامه. وإمَّا أن يُشفَّع فيهم، وهذا ممتنع أيضًا؛ لأنَّ إثابةَ من لا يستحقُّ الثوابَ قبيحٌ.

يقول القاضي عبد الجبار: (الرَّسولُ إذا شفعَ لصَاحبِ الكبيرة؛ فلا يخلو: إما أنْ يُشفَّع، أوْ لا. فإن لم يُشَفَّعْ لم يَجُزْ؛ لأنه يقدح

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٦٨٩)، **وانظر**: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٥/ ١٤٠).
(٢) «طبقات المعتزلة» (٢٠٨)، **وانظر**: «شرح الأصول الخمسة» (٦٨٨).

بإكرامه. وإن شُفِّع فيه لم يجز أيضًا؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المُكلَّف لا يدخل الجنة تفضُّلًا)[١].

رابعًا: أنَّ القولَ بانقطاع العذاب عن مرتكب الكبيرة بالشفاعة يلزمُ منه التمادي في الذنوب؛ فكان القولُ بامتناع الشفاعة أَزْجَرَ عن غِشْيان المعاصي.

يقول الإباضي أحمد الخليلي: (من أمعن النَّظَرَ في أحوالِ النَّاسِ؛ يتبينُ له أنَّ اعتقاد انتهاء عذاب العُصاة إلى أَمَدٍ، وانقلابهم بعده إلى نَعيمٍ = جَرَّأ هذه الأمة ـ كما جرأ اليهود من قبلُ ـ على انتهاك حُرَم الدين، والتفصِّي عن قيود الفضيلة، والاسترسال وراء شهوات النفس، واقتحام لُجج أهوائها)[٢].

خامسًا: أنه يمتنع القول بجواز الشَّفَاعةِ لأهلِ الكبائر. ووجه ذلك: أنَّ الأُمَّةَ مُجمعةٌ على حُسن الرَّغبة إلى الله أن يجعلنا من أهل شفاعته ﷺ؛ فلو كانت الشَّفَاعةُ جائزةً للفُسَّاق = لَلَزِم أن يكون الدُّعاء بنيل الشفاعة دعاءً بأن يجعلنا الله من الفُسَّاق!

وفي بيان هذه الشبهة يقول القاضي عبد الجبار: (يقال لهؤلاء المرجئة: أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة؟! فلو كان الأمر على ما ذكرتموه = لكان يجب أن يكون هذا الدعاءُ دعاءً لأن يجعلهم الله تعالى من الفُسّاق؛ وذلك خُلْف)[٣].



---

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٦٨٩).

(٢) «الحق الدامغ» (٢٦٦)، وانظر: «الشفاعة» لمصطفى محمود (٢٧، ٣٢).

(٣) «شرح الأصول الخمسة» (٦٩٢).

المطلب الثَّالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الشفاعةِ

أمَّا فيما يتعلق بالمعارضات المسوقةِ على أَصل الشفاعةِ؛ **فالجواب عن ذلك أن يقال:**

إن هذه الشبهة باعِثُها الغَلَط في فهم حقيقة الشفاعة الشرعية المُثْبَتَة. فالدكتور «مصطفى محمود» اعتقد أن هذه الشفاعة يستلزم إثباتُها إشراكَ المخلوق مع الرَّبِّ تبارك وتعالى في فَرْدٍ من أَفراد مُلكه؛ لأنه سبق إلى مخيلته ما يراه في الشَّاهد من تعلُّق المشفوع له بالشافع، وطلبه الشفاعة منه، وقيام الشافع بالشفاعة دون إذن من المشفوع عنده للشافع، ولا رضا عن المشفوع له = وهذا ـ كما ترى ـ قياس فاسدُ الاعتبار؛ لأن الشفاعة الشرعية مشروطة بقيود لا تكون معتبَرةً إلا بتحققها، فينتفي نفاذها إلا بعد توفُّر شروطها.

ومما يعضد هذا الأصل ـ وهو: تفرد الرب بملكية الشفاعة ـ: أن الله تعالى لم يقبلْ بعضَ الشفاعات من خير الخَلْقِ وهم رسل الله تعالى. فلم يأْذنْ لإبراهيم عليه السلام أن يشفع في أبيه؛ كما قال ﷺ: **«يلقى إبراهيم أباه، فيقول: يا ربِّ إنك وعدتني ألا تُخزِني يوم يبعثون. فأيُّ خِزيٍ أخزى من أبي الأبعد؟! فيقول الله: إني حرمت الجنة على الكافرين»**[(١)].

ولم يأذن للنبي ﷺ في أن يشفع لأمِّه؛ كما ثبت من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: **«استأذنتُ ربي أن أزورَ قبرَ أمي = فأذِنَ لي. واستأذنته أن أستغفر لها = فلم يأذن لي»**[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «الأنبياء»، باب «قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]» (٦٨٤ ـ ٦٨٥ ـ رقم [٣٣٥٠]).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الجنائز» باب «استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة أمه» (٢/ ٦٧١).

فمع كون هؤلاء الشُّفعاءِ أعظم الخلق جاهًا عند الله تعالى وقد رضي الله عنهم إلَّا أنَّه تعالى لم يقبل شفاعتهم؛ لعدم تحقُّق شَرْط الرِّضا عن المشفوع له. فلو كانت الشفاعة مقبولة من كل أحد دون قيد أو شرط؛ لَقَبِلَ الله شفاعة الرُّسلِ المتقدمة، فلمَّا لم تُقبل = عُلِم أنه لا شريك له في ملكه، وأنه المانحُ مَن شاء من خلقه، الشفيعُ لمن ارتضاه لذلك.

وأما فيما يتعلق بالمعارضات العقلية المسوقة على نصوص الشفاعة لأهل الكبائر؛ **فالجواب عنها في الفِقَرِ التَّالية**:

الجواب عن المعارض الأول: وهو دعواهم: أن القول بالشفاعة يخرِم أصل استحقاق الفاسق للعقوبة على جهة التأبيد = لا برهان عليه. فاستحقاق الفاسق أمرٌ، واستحقاقه لذلك على جهة الدوام أَمْرٌ آخر. فالأولُ من معاقد الاتفاق بين أئمة السَّلف[١]؛ فلا مطعن فيه من هذه الحيثيَّة. لكنَّ ثبوتَ الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتًا قبل ذلك من استحقاق الثواب، وحينئذ لا يجري العقاب على جهة التأبيد والدوام، بل يكون منقطعًا؛ لأن الضرورة الشرعية تنافي هذا القيد الذي رسموه. والقول باستحقاق العقوبة على جهة التأبيد هو توليد عن أَصلهم القاضي بامتناع اجتماع الثواب والعقاب في الشخص.

وقد تقدَّم من قبلُ: أن دعوى الامتناع ليس محصَّلًا من براهين النقل ولا العقل؛ بل اجتماعهما ثابت بالنقل وجائز في العقل؛ لعدم تنافي الاستحقاقَيْن[٢] ثم لو قُدِّر التقابل بينهما على وجه يستلزم سقوط أَحدهما = لكان سقوط الثواب ليس بأولى من سقوط العقاب، بل ثبوت الثَّوابِ أَولى؛ لأنَّ عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد؛ إذ إنَّ عمومات الوعد أكثر، والترجيح بالكثرة ملحوظ في الشرع[٣].

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٧/ ٥٠١).

(٢) **انظر**: «شرح المقاصد» (٥/ ١٤١).

(٣) **انظر**: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٢/ ٣٩٣ ـ ٣٩٦).

ومنها: أنَّ تغليب جانب العفو والرحمة وما يناسبهما = أَكثرُ ثناء على الله تعالى. ولذا كتب على نفسه الرحمة، وتمدَّح بها، وكثرت أسماؤه المشتقة منها[١].

وأما القول بأن تصحيح انقطاع عذاب الفاسق يستلزم تصحيح انقطاع عذاب الكافر؛ قياسًا عليه، بجامع التناهي في المعصية = فهو قياس فاسد الاعتبار؛ لكونه في مقابل النص، فلا يُقبَل. **هذا أولًا**.

ثانيًا: أنه لو قُدِّر انتفاء النصِّ الدالِّ على انقطاع عذاب أهل الكبائر = لَمَا صَحَّ هذا القياس؛ لأنه مرتَّبٌ في الاعتقادات. والقياسُ لا يجري في هذا الباب. بل لو قُدِّر جواز هذا النَّظْم = لما صَحَّ هذا الاعتبار؛ لأن علَّة الأصل غير متحققة في الفَرْع. فالكُفْرُ غير متناهٍ؛ لا من جهة قَدْره، ولا من جهة قُبْحه. فإن الشرك والكفر من أعظم الظلم، والكافر ينتحله مذهبًا للأبد، فأوجب ذلك له عذاب الأبد[٢].

بخلاف العاصي؛ فإنَّه لا ينفك عن حال خوف العقاب، ورجاء المغفرة، وهذه أَحوال شريفة تقابل ما اقترفه من المعاصي في حال الغفلة عن تحقيق مقتضى اعتقاده. فلا يمكن؛ نقلًا ولا عقلًا ـ والحالُ هذه ـ التسويةُ بين المؤمن والكافر؛ لا من جهة الاعتقاد، ولا من جهة العَمَل، ولا من جهة العقوبة. والتسوية لا تقع إلا على وجه الشطط والمكابرة.

يقول الإمام القصَّاب مبيِّنًا المفارقة التي وقعت فيها الوعيدية؛ وعلى جهة التعيين المعتزلة: (إنْ أَوجدونا في القرآن كلِّه = أنَّ الله لم يوجب الرحمةَ والفوزَ والجنةَ، إلا لمن لم يعصه طرفة عينٍ، أو عصاه فمات تائبًا = فالقولُ قولُهم[٣] وإلَّا؛ فليُقِرُّوا أَنَّ الخُلودَ لا يجب على من

(١) **انظر**: «إيثار الحق على الخلق» لابن الوزير (٣٩٧).
(٢) **انظر**: «شرح المقاصد» (٥/ ١٥٥)، و«الوعد الأخروي» لعيسى السَّعدي (٢/ ٥٦١).
(٣) **أي**: قول الوعيدية.

آمن وعمل الصالحات. ولْيَعلموا أَنَّ هذا العادلَ ـ الذين يدعون الفَلسفة في معرفة عدلِهِ لا يُضِيع إيمانَ مؤمن وصالح عمله بذنب أَذْنَبَه، فسوَّى بينه وبين الكافر الذي لم يؤمن طرفة عين، ولا عمل من صالحِ عمله شيئًا. وما بال القضاء بالذنوب ينفي عن الله جل وتعالى محاماة عدله عندهم ولا ينفي عنه التسوية بين المؤمن والكافر في الخلود؟! وما بال إيمان الكافر إذا آمن لحظة يستعلي على كفره جميع عُمُره، وإحسان المؤمن عمره لا يستعلي على ذنب أذنبه؟ ومع إحسانه إِيمانه؛ أَلِأَنَّ الذنب أَعظم من الكفر، وأَوْزَنُ في الميزان منه؟! إن هذا منهم إلى تجوير الله ـ تعالى عن قولهم ـ أقربُ منه إلى تعديله)[1].

أما الجواب عن المعارض الثاني: وهو قياسهم قبح الشفاعة لمرتكب الكبيرة على قبح الشفاعة للمذنب المصرِّ على جنايته في الدنيا = **فيقال:**

هذا قياس فاسد؛ لأنه لا يُسلَّم بإطلاق قبح العلَّة في الأصل ليصح تعديتها إلى الفَرْعِ؛ ذلك أَنَّ الشفاعةَ للمُذْنِبِ لا تكون قبيحةً في الدُّنيا بإطلاق؛ إلا إذا عُلم من حاله عَزْمُهُ على المخالفة، وإصرارُه على المعاودة. والقَطْعُ بدوام العقد على الإصرار ـ فيما يتعلق بمرتكب الكبيرة في الآخرة ـ = متعذِّرٌ.

ثم على تقدير صحة هذا القياس فإنه يَلزَم الوعيديةَ طردُهُ؛ بأن يسلِّموا بأن العقوبة الأخروية لأهل الكبائر متناهية، كما أن العقوبة الدنيوية للمذنب المُصر متناهية. فإن أبوا التسليم = انتقض قياسُهم وبَطل. وقد سبقت الإبانة أن القياس إذا كان في معارضة النصوص يكون فاسد الاعتبار.

---

(١) «نكت القرآن» (٤/١٤٣ ـ ١٤٤).

وأما الجواب عن المعارض الثالث: وهو دعواهم أن الشفاعة لأهل الكبائر تستلزم أحد ممتنعَيْن... إلخ.

فيقال: دعوى امتناع الشفاعة لأهل الكبائر لعدم استحقاق الثواب فرع عن أَصلين فاسدين

الأول: **القول بالإحباط.**

الثاني: **أن دخول الجنة مستحَقٌّ بالعمل؛ على جهة المقابلة والعوض.**

أما الأول: فقد سبق أن الدلائل الشرعية قد تضافرت على أن الكبيرة لا تحيط بثواب الفاسق فتحبطه.

وأما الثاني: فإن دخول الجنة ليس مستحَقًّا على العمل على جهة العوض؛ بل دخولها على جهة التفضُّل والرحمة من الله تعالى؛ كما قال ﷻ على لسان أهل الجنة: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٥]، فإذا استقر فساد هذين الأصلين = عُلم بذلك بطلان ما بُني عليهما. والأدلة متظاهرة على أن الله يُشفِّع نبيه ﷺ فيمن شاء من أهل الكبائر، فيتحصل بذلك فساد ما قدروه من عدم قبول الله لشفاعة نبيه ﷺ.

وأما جواب المعارض الرابع: فلا يسلَّم لهم أن لازم تصحيح الشفاعة التمادي في العصيان؛ لأن من ارتكب مَأْثَمًا لا يقطع بكونه ممن تناله الشفاعة. **هذه واحدة.**

وأخرى: أن إغلاق باب الشفاعة يستلزم لوازم باطلة أشنع من اللوازم التي ذكروها. ومن ذلك: تكذيب النصوص المتواترة الدالة على إثبات الشفاعة. وكذلك؛ فإن إغلاق هذا الباب يستلزم الوقوع في الإياس والقنوط من رحمة الله تعالى[1]، فإذا تعارض تقديم خصوص متعلق

---

(١) انظر: «إيثار الحق على الخلق» (٣٩١).

الرجاء على عموم متعلق الخوف = كان تقديم الأوَّل أوْلى؛ لتعدد الشواهد عليه[1]؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْقَـٰنِطِينَ﴾ [الحجر: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ﴾ [الممتحنة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [المائدة: ٨٤]، والبراهين على هذا التقديم لا يفي المقام ببيانها.

وأما جواب المعارض الخامس: فيقال: إنَّ ما ذكروه من اللزوم كاذب؛ لعدم صدق الرَّابط بين المُقدِّمة ونتيجتها؛ فالشَّفاعة ليست مقصورة على المُذنبين، بل إنَّها ـ كما سبق ـ قد تكون لتخفيف الحِساب ورِفْعة الدَّرجات، هذا مِن جِهةٍ.

ومن جِهة ثانية: فإنَّه من المعلوم تجْويزُ الوعيدية طلبَ المغفرة والرحمة من الله؛ وهذا مما لا يُخالفهم فيه أَهلُ السُّنَّة؛ فيلْزمهم على هذا التجويز: أن يكون طلب المغفرة والرَّحمةِ من الله تعالى، هو في حقيقة الأمر = دعاءً بأن يكون الطالب للمغفرة والرَّحمةِ مِن العصاة المُجْرمين؛ ليصح دعاؤه!. فما كان جوابهم عن هذا اللازم كان جواب مخالفيهم من أهل السُّنَّة لهم عما أوردوه سواء بسواء.

ثُمَّ إنَّه يقال: ما من عبدٍ إلَّا والتقصير في حقِّ ربِّه تعالى يحيط به مِن كُلِّ جانب مهما بالغ في التحوط وإِحراز الكمال؛ فهو مُفتقِرٌ إلى عَفو خالقه ومولاه، مُشْفِقٌ أن يكون مِن الهالكين؛ ومن ادَّعى سلامته من الذَّنب حال سؤاله الشَّفاعةَ = فإنَّه لا يمكنه أن يدَّعي الحِفْظَ من المُقارفة للمعاصي فيما يستأْنِف من الوقت. وعليه فطلب الشَّفاعة بهذا المعنى غير منكور لمن عرف طبيعة البشر.

---

(١) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والعجيب حقًّا أنَّ المعتزلة تختزل الشَّفاعة في زيادة المثوبات ورفعة الدَّرجات، مع كون ذلك مما يناقض مذهبهم الَّذي يقضي بأنَّ دخول الجنَّة مُستحَقٌّ بالعمل لا برحمة الله تعالى لئلا يوجب ذلك تنغيص النعمة بوقوع المِنَّة من الله بذلك! = ومكمن هذا التناقض لدى المعتزلة؛ أن زيادة المَثوبات، ورِفعة الدَّرجات، مِنَّة من الله يوجب تنغيص النِّعمة على أهلها؛ فيلزم على ذلك تَرك سؤالها من الله، وهذا مخالف لإجماع المُسلمين.

فتحرَّر ممَّا سبق = أنَّ إثباتَ الشَّفاعةِ لا يستلزم ما ذكروه، ومَنْ عَلِم أنَّ القطْع بكونه ممن يناله العفو قبل دخول النار متعذِّر، وأنَّ من الشفاعة ما يكون من النار بعد دخولها = حمله ذلك على الانْزجار عن ركوب المحارم. فإذا انضاف إلى ذلك ما يترتب عليها في الدُّنيا والبَرْزخ من المؤاخذة والجزاء = كان ذلك له من أعظم الصوارف عن الذنوب.

وبعد بيان سُقوط هذه المُعارضات؛ يبقى النظر في مَسَالك المخالفين مع تلك النصوص، بعد أنْ أَبَوْا التسليم لما دلت عليه.

فأمَّا المَسْلَك الأول: وهو رَدُّها بدعوى كونها مضطربة لا تصح، أو أنها أخبار آحاد لا تُقبل. **فيقال**:

ليس بين صحيح تلك الأحاديث اضطراب وتعارض، ولم ينصَّ على ذلك أَحد من أئمة هذا الشأن. وأما اختلاف نصوص الشفاعة لاختلاف متعلقاتها = فلا يُعدُّ اضطرابًا؛ لأنَّ اختلاف التنوع مقبول سائغ، لا اختلاف التضادِّ.

وأما دعوى أنها أخبار آحاد لا تُقبل = فغير سديد؛ لأن هذه النصوص قد استفاضت وتواترات. وقد نَصَّ على ذلك غيرُ واحد من الأئمة الحفاظ:

كالقاضي عياض رحمه الله حيث قال: (قد جاءت الآثارُ التي بلَغَتْ

بمجموعها التواترَ بصحتها في الآخرة لمُذنبي المؤمنين، وأجمع السَّلفُ الصَّالحُ ومَن بعدهم من أهل السُّنَّة عليها)[١].

والإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ اللهُ إذ قال مُقرِّرًا ذلك: (فقد تَواترتِ الأحاديثُ عن النَّبي في أنَّه يَخرُجُ أقوامٌ من النَّار بعدما دخلوها، وأنَّ النبيَّ [ﷺ] يشفع في أقوامٍ دَخلوا النَّارَ. وهذه الأحاديثُ حجةٌ على الطَّائفتين الوعيدية الذين يقولون: من دخلها من أهل التوحيد لم يخرج منها، وعلى المرجئة الواقفة الذين يقولون: لا ندري هل يدخل من أهل التوحيد النار أحد أم لا)[٢].

والحافظ الذَّهبي حيثُ قال: (فشفاعته لأهل الكبائر من أمته، وشفاعته نائلة مَنْ مات يشهد أن لا إلـٰه إلَّا الله، فمن ردَّ شفاعته، وردَّ أحاديثها جهلًا منه = فهو ضال جاهل قد ظن أنها أخبار آحاد، وليس الأمر كذلك، بل هي من المتواتر القطعي)[٣].

بل قال ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: (فإن الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ متظاهرة بنقل من يمتنع في نقله الخطأ، والسهو، والكذب، ويوجب نقله العلم، أنه ذكر أن الله جلَّ ثناؤه يخرج من النار قومًا بعدما امتحشوا وصاروا حُممًا بذنوب كانوا أصابوها في الدنيا، ثم يدخلهم الجنة، وأنه قال: **«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**، وأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ يشفع لأمته إلى ربه عَزَّ وَجَلَّ فيقال: **«أَخْرِج منها من كان في قلبه مثقال حبةٍ من خردلٍ من إيمان»**، في نظائر لما ذكرنا من الأخبار التي إن لم تثبت صحتها = لم يصح عنه خبرٌ ﷺ)[٤].

---

(١) «إكمال المعلم» للقاضي عياض (١/ ٨٢٢).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٤٨٦).

(٣) «إثبات الشفاعة» للإمام الذهبي (٢٠).

(٤) «التبصير في معالم الدين» للإمام ابن جرير الطبري (١٨٥ ـ ١٨٦).

وعلى تقدير انتفاء التواتر عن هذه الأَخبار الصحيحة فخبر الآحاد متى صَحَّ كان حُجَّةً وجب الأخذ بمقتضاه ـ كما سلف بيانُه ـ.

أما الجواب عن المسلك الثاني: وهو المعارضة لها بأدلة الوعيد، فإنه من الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض، فلا بد من العَمَل بالكتاب كله. وسابلة أَهل السُّنَّة والجماعة في هذا الباب الجمعُ بين نصوص الوعد ونصوص الوعيد، وتفسير بعضها ببعض، فإن أدلة الشرع يفسر بعضها بعضًا.

وبمقتضى هذا الأَصل يتحرر القول في فهْم أدلة الوعيد؛ فإنه لا يقال بمُوجِبِها على وجه العموم دون أن تنزَّل على المُعيَّن؛ لأن مُوجِب الذَّنبِ قد يتخلَّف عنه لمانع من موانع لُحوق الوعيدِ[1]؛ إما بالعفو المحض من الله تعالى، أو بالعفو المقيد بسبب.

هذا السبب المانع؛ إما أن يكون ناشئًا من العبد، أو من غيره.

فالأول: كالتوبة، والاستغفار، والحسنات الماحية.

والثاني: كالشفاعة[2].

والقول بلحوق الوعيد لكلِّ مُعيَّن مما لا يلتزمه الوعيدية أنفسُهم، فإنَّهم يخصون عموم الوعيد باشتراط التوبة، وهذا من مَحالِّ الاتفاق بينهم وبين أهل السُّنَّة؛ إلَّا أنَّ أهلَ السُّنَّة يُتبِعون هذا الشَّرطَ والمخصِّص ما دلَّت عليه الدلائل من الموانع التي تمنع من إنفاذ الوعيد. وتخصيص عموم أدلة الوعيد بشرط دون آخر، مع كون كليهما مدلولًا عليه بالشَّرْعِ = يُعدُّ من تناقض الوعيدية.

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٢٨٧).

(٢) **انظر**: المصدر السابق (٧/ ٤٨٧)، و«موانع إنفاذ الوعيد» لعيسى السعدي (٢٣).

أما الجواب عن المسلك الثالث: وهو تأويل نصوص خروج مرتكب الكبيرة من النَّار بخروجه في الدنيا من استحقاق العقاب بعد تحققه فيهم = فباطل من وجهين:

الأوَّل: أنه تقدير في النص بما لم يشهد له السياق ولا الدلائل الخارجية. والأصل في خطاب المتكلم أنه جارٍ على السداد، وأنه لا يفتقر إلى تقدير = والتقدير خروج عن الأصل بلا موجب، لذا قال الإمام الزَّجاج رحمه الله: (**لا يجوزُ الإضمار** إلَّا أن يجري ذِكرٌ، أو دليلُ ذكرٍ بمنزلة الذِّكرِ)[1].

الثاني: أنَّ سياقَ الحديث يُبْطِلُه؛ فإنَّ في آخره تأقيتَ الخروج ببعديَّة الامْتِحاشِ والصيرورة إلى التفحُّم. وهذا مما ينقض تقدير الخروج في الدنيا.

وأما تأويلها بأن هذه النصوص علَّقت الخروجَ على أمر مُحالٍ؛ لِيُفهَم منها المنْعُ والتبعيد = فمغالطة؛ لأن الدخول ليس في حال التفحم، ليصح توجيه هذا الاعتراض؛ وإنما بعد إحياء الله لهم، كما جاء فيها: «**فيخرجون من النار قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء الحياء فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل**»[2].



(١) «معاني القرآن» للزَّجاج (٤/ ٣٣١).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الأول.



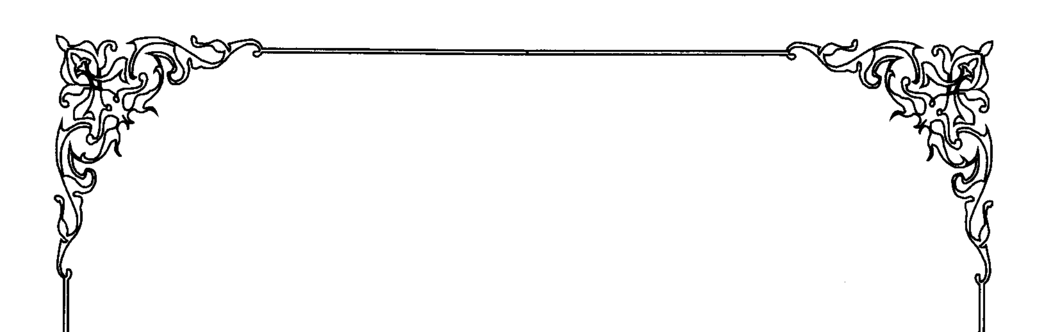
الفصل الثاني

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بتوحيد العبادة

وفيه مبحث واحدٌ:

● مـــبــــحــــث : دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حديث: «لا تشدُّ الرِّحال».





مبحث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «لا تُشدُّ الرِّحال»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْقُ حديث: «لا تُشدُّ الرِّحال....».
- المطلب الثاني: سَوْق المُعارِض العقلي على حديث: «لا تُشدُّ الرِّحال...».
- المطلب الثالث: دفع دعوى المُعارِض العقلي عن حديث: «لا تُشدُّ الرِّحال...».

المطلب الأول

سَوْق حديث: «لا تُشدُّ الرحال...»

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«لا تُشدُّ الرِّحال إلا إلى ثلاثة مساجدَ: المسجد الحرامِ، ومسجد الرسول ﷺ، والمسجد الأقصى»** متفق عليه[(١)].

عن قُزعة مولى زياد قال: سمعتُ أبا سعيد الخُدري رضي الله عنه يُحدِّث بأربع عن النبي ﷺ، فأعجَبْنَنِي، وآنَقْنني[(٢)]: **«لا تسافر المرأة مسيرة يومين إلَّا معها زَوجُها، أو ذو مَحْرم، ولا صوم في يومين: الفطرِ والأَضْحَى، ولا صلاة بعد صلاتين: بعد الصبح حتى تطلعُ الشمس، وبعدِ العصرِ حتى تغرب الشمس، ولا تشدُّ الرِّحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام، ومسجد الأقصى، ومسجدي»** متفق عليه[(٣)].

وعن قزعة عن أبي سعيد قال: سمعت منه حديثًا فأعجبني، فقلت له: أَنتَ سمعتَ هذا مِن رسول الله ﷺ؟ قال: فأقولُ على رسول الله ﷺ ما لم أسمع؟! قال: سمعتُه يقول: قال رسول الله ﷺ: **«لا تَشُدُّوا الرِّحالَ إلَّا إلى ثلاثةِ مساجد: مَسجِدي هذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى»**، وسمعته يقول: **«لا تسافر المرأة يومين من الدهر إلا ومعها ذو**

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «العمل في الصلاة»، باب «فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة» (٢/ ٦٠ ـ رقم [١١٨٩])، ومسلم في: كتاب «الحج»، باب **«لا تُشَدُّ الرِّحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد»** (٢/ ١٠١٤ ـ رقم [١٣٩٧]).

(٢) آنقتني: **أي**: أعجبْنَني. والأَنَق ـ بالفتح ـ: الفَرح والسرور. والشيء الأنيقُ: المُعْجب = **انظر**: «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير (٥٠).

(٣) رواه البخاري في: كتاب «العمل في الصلاة»، باب «فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة» (٢/ ٦١ ـ رقم [١١٩٧])، ومسلم في: كتاب «الحج»، باب «سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره» (٢/ ٩٧٥ ـ رقم [٨٢٧]).

محرم منها، أو زوجها»[(١)].

* * * * *

□ تمهيد:

قبل سَوْق دعاوى المخالفين التي اعترضوا بها على هذا الحديث؛ لصَرْف دلالته، كان لزامًا التعرُّض لبيان مسائل تتعلق بهذا الحديث. هذه المسائل يمكن إجمالُها في ثلاثة أنظار:

الأول: بيان علاقة هذا الحديث بتوحيد العِبادة.

الثاني: بيان دلالة الحديث على تحريم شَدِّ الرحل إلى مكان بعينه للعبادة.

الثالث: بيان الانفكاك بين تحريم شدِّ الرحل والسفر لزيارة قبور الصالحين والأنبياء، وبيان مشروعية زيارة هذه القبور الزيارة الشرعية، دون إنشاءِ سفرٍ لها.

أمَّا النظرُ الأول: بيان علاقة هذا الحديث بتوحيد العبادة:

فوجه إدخال هذه المسألة في توحيد العبادة، أَن الشَّريعة قصدت حسم مادة الشرك من تعلُّق القلوب بالبقاع والأمكنة التي لم يرد الدليل بتعظيمها؛ بالحجِّ إليها، والتماس البركة منها، فالسَّفر إلى بقعة من البقاع غير ما استثناه الشَّارعُ صار وسيلة للوقوع في الشِّرك الأكبر، خصوصًا ما تراه في العصور المتأخرة من الحج إلى المشاهد والقبور، وطلب الغياث من أَصحابها، والنذر والذَّبح لها، والطواف بها، والسجود لها إلى غير ذلك مما يُناقض أصل التَّوحيد، ويَخْرِم أُسَّ الملة؛ لذا درج عددٌ مِن أَهل

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الحج»، باب «سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره» (٢/ ٩٧٥ ـ رقم [٨٢٧]).

العلمِ على تضمين مسائل توحيد الإلـٰهية الكلام على مسألة شدِّ الرحال إلى المشاهد والقبور(١).

ثم إن من رأى جواز شدِّ الرِّحال إلى بقعة غير المساجد الثلاثة؛ كمثل السَّفر إلى المشاهد والقبور = فلا بد أَنَّه قد قصد بسفره هذا التَقرُّب، ولا ريب أَنَّ العبادات مبناها على التوقيف، ولا تصحُّ إلَّا بشرطين اثنين:

الأول: تجريد التوحيد لله تعالى؛ بألَّا نعبد إلَّا إيَّاه.

الثاني: تجريد المتابعة للنبي ﷺ؛ بألَّا نعبد الله إلَّا بما شرعه وبلَّغه عن الله تعالى.

وهذان الشرطان هما جماع الدِّين. قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠](٢).

ولهذا نصَّ أهلُ العلم على بيان أن العبادات موقوفةٌ على النصِّ ومَوْرِدِهِ، وأنَّها مبنيَّةٌ على الحظر؛ وعلةُ ذلك هو ما ذكره الطوفي بقوله: (العباداتُ حقُّ الشَّرع خاصٌّ به، ولا يمكن معرفة حقِّه كمًّا، وكيفًا، وزمَانًا، ومكانًا = إلَّا مِن جِهتهِ؛ فيأتي به العبدُ على ما رسَمَ له سيِّدُهُ)(٣)، فمن تعبد الله بالسَّفر وشدِّ الرحل إلى بقعة لم تأذن الشَّريعة في

(١) **انظر مثلًا**: «الدُّر النضيد» للإمام الشَّوكاني (١/ ٣٨٤ = ضمن الفتح الربَّاني)، و«معارج الألباب» للعلامة حُسين النُّعمي (٢/ ٧٩٠ ـ وما بعدها)، و«تيسير العزيز الحميد» للعلامة سليمان بن عبد الله (١/ ٦٣٥).

(٢) العبودية (١٣٧).

(٣) «التعيين في شرح الأربعين» (٢٧٩)، والطوفي (بعد ٦٧٠ ـ ٧١٧هـ): **هو**: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطُّوفي الصرصري ثم البغدادي، من علماء الحنابلة، اتهم بالتشيع والانحراف في الاعتقاد، من مصنفاته: «شرح مختصر الروضة»، و«شرح الأربعين للنووي»، و«الإكسير في قواعد التفسير» = **انظر**: «الذيل على طبقات الحنابلة» لابن رجب الحنبلي (٤/ ٤٠٤).

قصدها = ففعله بدعة. وقد صحَّ من حديث أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: **«مَنْ أَحْدَثَ في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ»**(١).

وبذلك يستبين وجه إيراد هذا الحديث في طيِّ هذا المبحث.

وأمَّا النظر الثاني: بيان دلالة الحديث على تحريم شَدِّ الرحل إلى مكان بعينه للعبادة.

فإن قوله ﷺ: **«لا تُشدُّ الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد»** تضمَّن المنْعَ والنَّهي عن شدِّ الرحال إلى بقعة للعبادة؛ إلَّا إلى ما قَصَر النبي ﷺ شدَّ الرَّحل إليه من المساجد الثلاثة. وقد تقرَّر في الأصول: أن صيغة: **«لا تُشدُّ الرحال»** هي خبرٌ في معنى النهي، والنَّهيُ المجرَّدُ من القرائن يقتضي التحريم(٢). والتعبير بصيغة: **«لا»** المفيدة للنفي أبلغُ في الخطاب من النهي بصيغة: **«لا تشدُّوا»**.

وبيان ذلك: أنَّ النَّفي متضمن للنَّهي وزيادة، وذلك أنَّ الشّارع أَخبر أن شدَّ الرحل إلى بقعة غير المساجد الثلاثة منفيٌّ، فلم يكن ثابتًا قبل ذلك، ولا ينبغي وقوعه.

وفي تقرير ذلك يقول الإمام الطِّيبي رحمه الله: (قوله: **«لا تُشدُّ الرحال»**: كناية عن النهي عن المسافرة إلى غيرها من المساجد؛ وهو أبلغ مما لو قيل: لا يسافر؛ لأنَّه صوَّر حالة المسافرة وتهييءَ أسبابها، وعدَّتها من المراكب والأدوات، والتزوُّد، وفِعْل الشدِّ، ثم أخرج النهيَ مخرج الإخبار؛ أي: لا ينبغي، ولا يستقيم أن يقصد الزيارة بالرحلة إلا

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «الصلح»، باب «إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود» (٣/ ١٨٤ ـ رقم [٢٦٩٧])، ومسلم: كتاب «الأقضية»، باب «نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور» (٣/ ١٣٤٣ ـ رقم [١٧١٨]).

(٢) انظر: «تحقيق المراد» للعلائي (٢٧٤)، و«قواطع الأدلَّة» للسمعاني (١/ ٢٥١)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٧٨)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٤٠٦).

هذه البقاع الشريفة؛ لاختصاصها بالمزايا والفضائل[١].

فإن قيل: قد منع بعضهم[٢] ورود النهي بغير صيغته المعروفة: «لا تفعل»؛ فلا مُستَمسَك لمن مَنَع شدَّ الرحل إلى غير هذه المساجد الثلاثة.

فالجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: أنه قد ذهب المحققون من أهل الأصول إلى إلحاق (الخبر الذي في معنى النهي) إلى الصِّيَغ المفيدة للنهي. كما ذهب إلى ذلك القفَّال الشاشي، وغيره[٣]. واستدلوا على ذلك بدخول النَّسْخ فيه. ومن المعلوم أَنَّ الأخبار المَحْضَة لا يلحقُها النَّسْخ.

الثاني: أنَّه على فرْض التسليم بامتناع ورود النهي بغير صيغته، فإنَّه قد وردَ النهي مصرَّحًا به في حديث بلفظ: **«لا تشدُّوا الرحال»**؛ فبطل بذلك توجيه مَن صرف دلالة الحديث عن المنع والتحريم.

وأمَّا مَن حَمَل صيغة النفي المقتضية للنهي هنا على محامل؛ منها: «نفي الأفضلية»، كما هو اختيار طائفة من متأخري أَتباعِ المَذَاهِبِ؛ كالإمام ابن الملك[٤]، وابن قدامة[٥]، والنَّووي[٦]، وغيرهم = فهذا الحمل ممتنع؛ لأمور:

---

(١) «الكاشف عن حقائق السُّنن» للطيبي (٢/ ٢٢٤)، والطيبي (٧٤٣هـ): **هو**: الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، إمام في علم الوحيين، عُرف بإقباله على استخراج الدَّقائق من الكتاب والسُّنَّة، من مصنفاته: «شرح مشكاة المصابيح»، و«حاشية على الكَشَّاف»، و«التبيان في المعاني والبيان» = **انظر**: «البدر الطالع» (٢٤١).

(٢) كابن الزملكاني المالكي.

(٣) **انظر**: «البحر المحيط» (٢/ ٣٧١)، والقفَّال الشَّاشي (٢٩١ ـ ٣٦٥هـ): **هو**: محمد بن علي بن إسماعيل القفَّال الكبير، من كبار فقهاء الشَّافعية، كان على مذهب الاعتزال أول أمره، ثم انتحل مذهب أبي الحسن الأشعري، من مصنفاته «شرح الرسالة» = **انظر**: «سير أعلام النُّبلاء» (١٦/ ٢٨٣)، و«طبقات الشَّافعية» (٣/ ٢٠٠).

(٤) **انظر**: «مبارق الأزهار» لابن المَلك (١/ ٤٨٣).

(٥) **انظر**: «المغني» لابن قدامة (٣/ ١١٨).

(٦) **انظر**: «شرح صحيح مسلم» للإمام النَّووي (٩/ ١٦٨).

الأول: أنَّه جاءَ مصرَّحًا بالنَّهي في الرِّواية الأُخرى: **«لا تشدُّوا»** كما سبق.

الثاني: أنَّ الحديثَ فَهم منه الصحابةُ - رضوان الله عليهم - التحريمَ والمنعَ؛ كما سيأتي بيانه - بحول الله تعالى -.

ومما يكشف أَنَّ النَّهي في الحديث المرادُ به التحريم لا غير = ورود النَّهي - في إحدى طُرق حديث أبي سعيد - عن شدِّ الرحال مُقْتَرِنًا بالنَّهي عن ثلاثة أمور أُخَر قد عُلم تحريمُها في الشَّرعِ؛ وهي:

سفر المرأة بغير محرم، وصوم يومي الفطر والأَضحى، والصلاة بعد الصبح والعصر[1] = فدلَّ على أَنَّ شَدَّ الرِّحال آخذٌ حُكمَها.

فتخصيص شدِّ الرحل إلى غير هذه المساجدِ الثلاثةِ بالتنزيه دون الباقي = لا شكَّ أنَّه لا مسوِّغ له، والحديث يدفعه[2].

ثم إنَّه يقال: إذا قيل بامتناع النهي وأنَّ معنى الحديث: أنَّه لا يُشرع، وليس بواجب، ولا مستحبٍّ؛ فيقال: لا ريب أنَّ من أنشأ السَّفر، وشدَّ الرحال إلى تلك القبور أو البقاع؛ إنما قصد العبادة بفعله، والعبادة إنما تتحصَّل بواجب أو مستحبٍّ؛ فإذا حصل الاتفاق على أَنَّ السفر إلى القبور ليس بواجبٍ ولا مستحبٍّ = كان مَن فعلَه على وجه التعبُّد مبتدِعًا مخالِفًا للإجماع، والتعبُّد بالبِدَع ليس بمباح[3].

بقي أن يقال: إن دلالة النهي تشمل جميع ما يقع في حيِّزها من المواضع والبقاع التي تُقصد للعبادة، وهذا الشمول يدلُّ عليه القصر

---

(١) سبق سوقه في المطلب الأول.

(٢) **انظر:** «الثمر المستطاب» لمحمد ناصر الدين الألباني (٢/ ٥٦٢).

(٣) **انظر:** «الصَّارم المُنكِي» لابن عبد الهادي (٣٤)

الواقع في الحديث؛ فهو قصْر حقيقي[١]؛ ذلك أَنَّ الاستثناءَ المُفَرَّغ[٢] يُقدَّرُ فيه المستثنى منه بأعم الأحوال[٣].

والتقدير: لا تُشدُّ الرحال إلى بقعة؛ كما قرَّره الحافظُ ابنُ حجر العسقلاني[٤] ابتداءً، ولا يلزم على هذا التقدير منعُ السفر إلى زيارة صالحٍ، أو قريبٍ، أو سفرٍ لطلب العلم؛ كما ظنَّه القسطلاني[٥]، وغيره؛ كأحمد زيني دحلان؛ حيث قال في تأويل هذا الحديث، وإيراد ما ظنَّه لازمًا لمن قال بعمومه: (وأمَّا قوله ﷺ: **«لا تُشدُّ الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد...»** = فمعناه: أن لا تُشدَّ الرحال إلى مسْجِدٍ لأجلِ تعظيمه والصلاة فيه إلَّا إلى المساجد الثلاثة؛ فإنها تُشدُّ إليها لتعظيمها، والصلاة

---

(١) **القَصر عند أهل المعاني**: تخصيصُ شيءٍ بشيءٍ بعبارة كلاميَّة تدلُّ عليه، وهو نوعان:
النوع الأول: **حقيقيٌّ** = وهو: ما كان مضمونه موافقًا للواقع؛ كقولنا: (لا إلـٰه إلَّا الله)؛ أي: لا يوجد في الوجود كلِّه معبود بحقٍّ إلَّا الله.
النوع الثَّاني: **إضافيٌّ** = وهو: مبنيٌّ على النَّظَر لشيءٍ آخر يُقابل المُخصَّص به فقط، لإبطال دخول ذلك المقابل؛ كقولنا: (إنَّما الكاتب زيدٌ)؛ أي: لا عمرو ردًّا على من زعم أن عمرًا كاتبٌ. **انظر**: «المطوَّل شرح تلخيص المفتاح» للتَّفتازاني (٢٠٤)، «موجز البلاغة» لمحمَّد الطاهر بن عاشور (١٩)، و«مُعجم البلاغة العربيَّة» لبدوي طبَانة (١٧٩، ٥٤٢).

(٢) **الاستثناءُ المُفرَّغُ**: هو الذي تُرِك منه المستثنى منه فَفرغ الفعل قبل (إلَّا)، وشُغِل عنه بالمُستثنى المذكور بعد (إلَّا) = **انظر**: «أوضح المسالك» لابن هشام (٢/ ٢٥٠)، و«شرح الحدود النحوية» للفاكهي (٣٦٧)، و«مُعجم القواعد العربيَّة» لعبد الغني الدقر (٤٦٥).

(٣) **انظر**: «شرح الكافية في النحو» للرَّضي (٢/ ١٥١).

(٤) **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٨٢)، و«عمدة القاري» للعيني (٧/ ٢٥٢).

(٥) **انظر**: «إرشاد السَّاري» (٢/ ٣٤٤)، والقسطلاني (٨٥١ ـ ٩٢٣هـ): **هو**: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني الأصل المصري الشَّافعي، إمام مقرئ، من مُصنفاته: «الكنز في وقف حمزة وهشام على الهمز»، و«العقود السنية في شرح المقدمة الجزرية»، و«المواهب اللدنية» = **انظر**: «البدر الطالع» للشوكاني (١١٦)، و«الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة» (١/ ٣٦٩).

= وهذا التقدير لا بدَّ منه، ولو لم يكن التقدير هكذا لاقتضى منْعَ شدِّ الرحال للحجِّ، والجهاد، والهجرة من دار الكفر، ولطلب العلم، وتجارة الدنيا، وغير ذلك؛ ولا يقول بذلك أحدٌ)[١].

وهو كما قال: لا يقول بهذا أحد. ولا يَرِدُ هذا اللازم على مَنْ سلَّم بعموم الحديث؛ ذلك أن هذه المصالح الديني منها والدنيوي، لا يُقصَد فيها مكانٌ بعينه، وإنَّما مرام أصحابها ذلك المطلوب حيث كان صاحبه؛ وبه يندفع هذا اللازم.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (قوله ﷺ: **«لا تُشدُّ الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد...»** يتناول المنع من السفر إلى كلِّ بقعةٍ مقصودةٍ؛ بخلاف السفر للتجارة، وطلب العلم، ونحو ذلك؛ فإن السفر لطلب تلك الحاجة حيث كانت، وكذلك السفر لزيارة الأخ في الله؛ فإنه هو المقصود حيث كان)[٢].

وكذلك يُعلَم خطأُ مَن جعل القصْر الوارد في الحديث إضافيًّا لا حقيقيًّا؛ أي: قَصَر النهي عن شدِّ الرحال على أيِّ مسجدٍ سوى المساجد الثلاثة المتقدِّم ذكرُها في الحديث دون غيرها من المواضع؛ فهو ليس قصْرًا حقيقيًّا عامًّا؛ بل منحصرٌ في حيِّز المساجد فقط.

فترى «يوسف الدجوي» يقول ناثرًا سخائمه على شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ ـ إيهامًا منه أنه هو المتفرِّد بهذا القول ـ: (ولْنرجعْ إلى مَن قبلهم من رؤسائهم وأئمتهم، لنرى إمامهم[٣] ابن تيمية الذي قدَّموه على جميع

---

(١) «الدرر السَّنِيَّة في الرّد على الوهابية» (٦)، وأحمد زيني دحلان (١٢٣٢ ـ ١٣٠٤هـ): هو: أحد فقهاء ومؤرخي مكة الذين انتصبوا لمنابذة الدَّعوة السلفيَّة، ولد بمكة وتولى الإفتاء والتدريس، توفي بالمدينة، من تصانيفه: «خلاصة الكلام في أمراء البلد الحرام»، و«السيرة النبوية» = **انظر**: «الأعلام» للزركلي (١/ ١٢٩ ـ ١٣٠).

(٢) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٢٧/ ٢١)، **وانظر له أيضًا**: «قاعدة عظيمة» (٩٤).

(٣) يعرِّض بأتباع الدعوة الإصلاحية السلفية.

الأئمة كيف منع شَدَّ الرحال لزيارته ﷺ، وجعل السفر للزيارة سفرَ معصيةٍ لا يصحُّ فيه قصر الصلاة، خارقًا بذلك إجماعَ المسلمين؛ غير مستحْيٍ من سيِّد المرسلين! ودليله الذي استند إليه واستنبط منه ما لم يستنبطه أحدٌ من الأولين والآخرين هو: منعُه ﷺ من شدِّ الرحال إلَّا[1] لأحد المساجد الثلاثة، ففهم من ذلك النهي: أنَّ الرِّحالَ لا تُشدُّ للزيارة؛ بناءً على خبالٍ قام برأسه أنَّ القصر حقيقيٌّ لا إضافيٌّ. ولو كان كما فهم ذلك المجتهد الكبير؛ لكان شدُّ الرحال لصلة الرحم، أو زيارة الإخوان، أو التجارة، أو غير ذلك = محرَّمًا؛ فإذًا تقفُ مصالح العالم، وتتعطَّل أمور الدين والدنيا! ولو تبصَّر قليلًا لعلِمَ ما أراد ﷺ من أنَّ المساجد متساوية في الفضل، فكلها سواء؛ إلَّا هذه المساجد الثلاثة؛ وذلك ظاهرٌ لا خفاءَ فيه؛ فإن الأصل أن الشيء يستثنى جنسه القريب. فإذا قلنا: ما ماتَ إلَّا زيدٌ؛ كان **معناه**: ما مات إنسانٌ إلا زيدٌ. وليس **معناه**: ما مات حيوان إلَّا زيدٌ. ومَن فهم ذلك كان من الحيوان، لا من الإنسان)[2].

وكلام «الدجوي» ـ بنظرة عجْلى فيه ـ قد انطوى على أغاليط عدة، مع التغافل عما اشتمل عليه كلامُه من ضروب القضْب. وإنما ينصبُّ الحديث معه حول المغالطات العلميَّة التي انتظمها كلامه السالف:

فيقال: أمَّا عدُّ «الدجوي» القولَ بتحريم شد الرحال لزيارة قبر النبي ﷺ من مفردات الإمام ابن تيمية رحمه الله؛ فقولٌ لا يصدُر إلا عن أحد رجلين:

---

(١) في الأصل المطبوع: «إلى».

(٢) «مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي» (١/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩)، والدجوي (١٢٨٧ ـ ١٣٦٥هـ): **هو**: يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي، فقيه مالكي من علماء الأزهر، كف بصره في طفولته بمرض الجدري، من تآليفه: «خلاصة علم الوضع»، «تنبيه المؤمنين لمحاسن الدين» = **انظر**: «الأعلام» للزركلي (٧/ ٢١٦).

- إمَّا مُلبِّسٌ يريد تضليل القارئ؛ بإيهامه أنَّ هذا القول محدَثٌ لا سلف له.
- وإمَّا جاهل بأقوال الأئمة، مفرِّطٌ في استيفائها، والنظر فيها.

وبالجملة: فإن بُطلان قوله يُوجَز في الأوجه التالية:

الأول: أنْ يقال: قد سبقَ شيخَ الإسلام إلى القول بتحريم شدّ الرحال إلى زيارة القبورِ جماعةٌ من أهل العلم من أتباع المذاهب:

كالإمام ابن بطَّة رحمه الله؛ حيث قال في سياق تَعْداد البدع المحرَّمة: (ومن البدع: البناء على القبور، وتجصيصها، وشدُّ الرحال إلى زيارتها...)[١].

والإمام أبو محمد الجويني الشافعي[٢]، والإمام أبو الوفاء ابن عقيل رحمه الله[٣]، والقاضي حسين بن محمد المروروذي الشافعي[٤].

---

(١) الشرح والإبانة (٣٤٢)، وابن بطة (٣٠٤ ـ ٣٨٧هـ): هو: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكبري الحنبلي، الإمام القدوة شيخ العراق، من تصانيفه: «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» = **انظر**: «سير أعلام النُّبلاء» (١٦/ ٥٢٩).

(٢) **انظر**: «إكمال المعلِم» (٤/ ٤٤٨ ـ ٤٤٩)، و«شرح مسلم» (٩/ ١٦٨)، وأبو محمد الجويني (٤٣٨هـ): **هو**: عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف أبو محمد الجويني النَّيسابوري، أحد أئمة الشَّافعية، ووالد إمام الحرمين أبي المعالي، من تصانيفه: «التبصرة» في الفقه، و«الوسائل في فروق المسائل» = **انظر**: «السير» (١٧/ ٦١٧)، و«طبقات الشَّافعية» (٥/ ٧٣).

(٣) **انظر**: «التذكرة» لابن عقيل (٣٥٤)، و«المغني» لابن قدامة (٣/ ١١٧)، وابن عقيل (٤٣١ ـ ٥١٣هـ): **هو**: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، أبو الوفاء شيخ الحنابلة، وأحد أذكياء بني آدم، مُتفنن في الفقه والأصول والكلام، من تصانيفه: «الفنون»، و«الواضح في أصول الفقه» = **انظر**: «الذيل على طبقات الحنابلة» (١/ ٣١٦).

(٤) **انظر**: «الدِّين الخالص» للعلامة صدِّيق حسن خان (٣/ ٤٠٠)، والحسين بن محمد المروروذي (٤٦٢هـ): **هو**: الحسين بن محمد بن أحمد = أبو علي القاضي المروروذي، إمام من أئمة الشَّافعية، قال عنه الرافعي: حبر الأمة، من تصانيفه: «التعليقة» = **انظر**: «طبقات الشَّافعية» (٤/ ٣٥٦).

وقد تقلَّد هذا القولَ بعد شيخ الإسلام ابن تيميَّة جماعة مِن متأخِّري الحنفيّة نصُّوا على تحريم شدِّ الرحال إلى زيارة القبور، ومنهم:

- الإمام البركوي رحمه الله؛ حيث قال في سياق بيانه لمفاسد اتخاذ القبور مساجد: (ومنها: السَّفرُ إليها، مع التعب الأليم، والإثم العظيم؛ فإن جمهور العلماء قالوا: السفر إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين بدعة؛ لم يفعلها أحدٌ من الصحابة والتابعين، ولا أمر بها رسول رب العالمين، ولا استحبَّها أحدٌ من أئمة المسلمين. فمن اعتقد ذلك قُربةً وطاعةً = فقد خالف الإجماع، ولو سافر إليها بذلك الاعتقاد؛ يحرُم بإجماع المسلمين. فصار التحريم من جهة اتخاذه قربة = ومعلومٌ أن أحدًا لا يسافر إليها إلا لذلك..)[1] والإمام وليُّ الله الدهلوي، وسيأتي نقل قوله رحمه الله.

- وكذلك الإمام محمود شكري الآلوسي[2]، وكتابه «غاية الأماني» زاخرٌ بتقرير هذا المعنى.

القضية الثانية: أن يقال: ليس مع المُستحبِّين لشدِّ الرِّحالِ إلى زيارة القبور = دليلٌ يُعتمَد عليه، وحجةٌ يُعوَّلُ عليها؛ بل جُلُّ اعتمادهم على أحاديث مكذوبة، وأقوالٍ لمتأخِّري أصحاب المذاهب في ميزان الحقِّ مرجوحة، وهؤلاء لا يُجعَل قولُهم حجَّة على كلام الأئمة المتقدِّمين؛ فضْلًا عن أن يكون حجة على الشَّرع.

فأين أقوال الأئمة الأربعة على استحباب ذلك؟ وما مستندُ الإجماع

---

(١) «زيارة القبور» (٢١٣)، والبركوي (٩٢٩ ـ ٩٨١هـ): **هو**: محمد بير علي بن إسكندر البركوي الرومي، محيي الدين، من علماء الحنفية، وأحد قضاة الدولة العثمانية، من مؤلفاته: «الطريقة المحمدية» = **انظر**: «الأعلام» للزركلي (٦/ ٦١).

(٢) محمود شكري الآلوسي (١٢٧٣ ـ ١٣٤٢هـ): **هو**: محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين الآلوسي الحُسيني، أبو المعالي، عالم مُتفنِّن، من الدُّعاة إلى السُّنَّة، من تصانيفه: «بلوغ الأرب في أحوال العرب»، و«تاريخ نجد» = **انظر**: «الأعلام» (٧/ ١٧٢).

على استحباب شدِّ الرحال إلى بقعة غير المساجد الثلاثة؟ دون إثباتِهم لذلك خرْطُ القَتَاد.

القضية الثالثة: أنَّه لو قيل: إنَّ الإجماعَ على نَقِيض ما ادَّعوا لما بَعُد.

بيان ذلك: أنَّ الصحابة ﷺ؛ كأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن عمر، وبصرة بن أبي بصرة = فهموا من الحديث العموم والاستغراق لغير المساجد.

فأمَّا أبو سعيد الخدري ﷺ فيذكر شهرُ بنُ حوشب أنه لقِيه وهو يريد الطُّور، «فقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: **«لا تُشدُّ المطيُّ إلا إلى ثلاثة مساجد...»**[(١)].

وأمَّا عبد الله بن عمر ﷺ فقد روى عنه قزعة، قال: سألتُ ابن عمر: آتي الطور؟ قال: (دع الطور، لا تأتِه، وقال: لا تُشدُّ الرِّحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد)[(٢)].

وأما أبو بصرة الغفاري ﷺ؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: خرجتُ إلى الطور... قال أبو هريرة: فلقيت بصرة بن أبي بصرة الغفاري[(٣)]، فقال: من أين أقبلْتَ؟ قلتُ: من الطور. فقال: لو أدركْتُك قبل أن تخرُج إليه ما خرجتَ = سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: **«لا تُعمل المطيُّ إلَّا إلى ثلاثة مساجد...»** الحديث[(٤)].

---

(١) أخرجَه الإمام أحمدُ (٣/ ٩٣)، وحسَّنه الألباني. **انظر**: «الثمر المستطاب» (٢/ ٥٥١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنَّف»، كتاب «الحج»، باب «فيمَ تُشدُّ الرحال؟» (٥/ ٦٢٩)، والحديث موقوف، وإسناده صحيح. **انظر**: «الثمر المستطاب» للألباني (٢/ ٥٥٦).

(٣) نبَّه الحافظان: ابن عبد البرِّ، وابن حجر إلى أن الحديث من رواية والد أبي بصرة. **انظر**: «التمهيد» (٤/ ٦٠)، و«التقريب» لابن حجر (١٧٤).

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ»، كتاب «الجمعة»، باب «ما جاء في الساعة التي يوم الجمعة» (١٠٨)، والنسائي: كتاب «الجمعة»، باب «ذكر الساعة التي يستجاب فيها الدعاء يوم الجمعة» (٣/ ١١٤ رقم [١٤٣٠])، وابن حبَّان في «صحيحه» (٧/ ٧ ـ رقم [٢٧٧٢] ـ الإحسان)، وسنده صحيح كما قال الحافظ ابن حجر في =

فهؤلاء أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ فَهموا استغراق النَّهي لجميع البقاع من هذا الحديث، ولم يُعرَف لهم مخالف يُناقض صَراحة ما فهموه؛ فيتحصَّلُ مِن ذلك اتفَاقُهم على عدم جواز شدِّ الرحال إلى غير المساجد الثلاثة.

وممَّا يَفْصِل في الأَمر، ويرتقي بالنَّاظر إلى مدارج اليقين بصحة ما فُهم من مذهب الصَّحابة ﷺ = ما تراه من عدم ورود ما يُناقض ذلك المُتقرِّر في القرن الأوَّل عند التابعين، ومَنْ جاء بعدهم من الأئمة الأربعة؛ فيتحرَّر عندئذٍ: أَنَّ الأصلَ عندهم المَنْع من ذلك، وعدمُ جوازِهِ.

وقد يُقال: عدم الوقوف على ما يُناقض هذا الأصل من فعل الصحابة أو أَقوالهم، وفعل أو أقوال من جاء بعدهم من التابعين، ليس علمًا بالعدم.

فيُقال: **أولًا**: قد يصِحُّ هذا الاعتراض عند انتفاء أي قرينة أو دليلٍ على حرمة السَّفر للمشاهدِ والقبور لزيارتها، فحينئذٍ قد يستساغ هذا الإِيراد، كيف وقد وُجدت القرائن المقتضية لصحة المنع من ذلك، ومن أَعظم تلك القرائن:

أنَّه يستحيل في مَسْألة عباديَّةٍ كهذه أَن يَسودَ قولٌ وينتشرُ في عصر أَصحاب رسول الله ﷺ مع كونه مرجوحًا، ولا ينبري المخالف له في عصر سادات الأُمَّةِ في بيان خطإِ هذا الفَهم مع ما أُثِرَ عنهم من الحرص على بيان الحقِّ متى ما ظهرت رُسومُه، وارتفعت لهم أَعلامُهُ.

فإن قيل: لعلَّه أُثر لكن لم ينهض التَّابعون في نَقْله وبثِّهِ.

فالجواب عنه كالجواب عن الأوَّل: بأنَّه يستحيل أن يندثر الحق ولا يتهيَّأ من أتباعهم من فضلاء التَّابعين من ينقله ويُشيعه، ثمَّ لو سُلِّم بصحة ذلك لاستدللنا على أنَّ بقاء أحدِ القولين دون الآخر، دليل على

= «الإصابة» (١/ ٣٢٠)، وقال العلامة الألباني: هو على شرط الشيخين = **انظر**: «الثمر المستطاب» (٢/ ٥٥٤).

أنَّ الله لم يكن ليذر الأُمَّة على خلاف الحقِّ. ومثل هذا الجواب عن هذا الافتراض يقدر في خصوص التَّابعين، ومن بعدهم.

ثانيًا: أَنَّ التسليم بأنَّ ما فهِمَه هؤلاء الصحابةُ الذين تقدَّم نقلُ فُهومهم؛ هو الأَصلُ = يَستدعي البقاء على هذا الأَصل وعدمَ الخروج عنه إلَّا بيقين، فأين الدليل الموجب للخروج عن هذا الأصل عند المخالفين؟

ثالثًا: ما سبق بيانه هو في تقدير انتفاء ما يؤكِّد سلامة بقاء ذلك الأصل عند متقدمي الأمَّة، كيف وقد نَقل المُناوي المنع عن السَّفر لبقعة غير ما استثناه الشَّارعُ عن الإمام مالك رحمه الله[1]، وأمَّا الأئمة الثلاثة فلم يُنقل عنهم ما يكدِّرُ ذلك.

ولا يضير هذا الاتفاقَ خلافُ المتأخِّر؛ فإنَّ المخالِف محجوج بالاتفاق المستقرِّ قبل حدوث مخالفته.

يقول الإمام ابن تيميَّة: (ولهذا لا يقدِر أحدٌ أن ينقل عن إمام من أئمة المسلمين، أنَّه يُستحبُّ السفر إلى زيارة قبر نبي، أو رجلٍ صالحٍ؛ ومَنْ نقل ذلك فليُخرِج نقله.

وإذا كان الأمر كذلك، وليس في الفتيا إلَّا ما ذكره أئمة المسلمين وعلماؤهم = فالمخالف لذلك مخالف لدين المسلمين وشرعِهم، ولسُنَّة نبيِّهم، وسنَّة خلفائه الراشدين، ولما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه)[2].

رابعًا: يتأكد ما سبق بما علم ضرورة من سدِّ الشريعة لكُلِّ ذريعة من شأنها أن تُوصِلَ إلى الشِّرك، وأحاديثُ الباب تُفهَم في ضوء هذا المَعِقد الجليل من معاقد التوحيد.

وبذلك يسْتبينُ زيفُ دعوى الإجماع على استحباب السفر إلى زيارة

---

(١) **انظر:** «فيض القدير» للمناوي (٦/ ١٤٠)، و«جلاء العينين» للآلوسي (٥٨٠).

(٢) «الجواب الباهر» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧/ ٣٦٩ ـ من مجموع الفتاوى).

قبر نبينا ﷺ، وقبر غيره من الأنبياء والصالحين، وأنَّ نقيض هذا الإجماع هو المستقرُّ الثَّابت الذي لا يُعلَم خلافُه، والذي نطق به الحديث، وفهمه الصحابة، ونصَّ عليه المتقدمون من الأئمة.

القضية الرابعة: كَوْنُ القصر في الحديث قصرًا إضافيًّا. فيُقالُ: قد تقدَّم سَوْق آثار الصَّحابةِ الَّذين فهموا أَنَّ القصرَ في الحديث هو قصْر حقيقيٌّ، لا إضافيٌّ: تقدير في المستثنى منه بأعم العام؛ كما صرَّح بذلك في البدء الحافظُ ابنُ حجر، ولا يضير رجوعه بعد ذلك إلى تقرير أَنَّ المستثنى منه خاصٌّ يُقدَّر بالمساجد؛ ذلك أن عمدته وعمدةَ كلٍّ من جعل القصر في الحديث قصرًا إضافيًّا[1] ـ فيما يظهر ـ: اعتمادُهم على المرويِّ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أنه قال: (لا ينبغي للمطيِّ أن تشدَّ رحاله إلى مسجد يبتغى فيه الصلاة غير المسجد الحرام)[2].

فسندُ احتجاجهم بهذه الرواية تصريحُها بالمستثنى منه الذي خلت منه جميع الروايات الواردة في هذا الباب. وهذه الرواية لا يُحفَل بها؛ لعلَّتين:

الأولى: أنَّ آفتها من جهة الإسناد: شهر بن حوشب، والراوي عنه عبد الحميد بن بهرام، وقد قال فيهما الحافظُ ابنُ عَديٍّ بعد أن أورَد للأوَّل بعضًا من الأحاديث التي انتُقِدت عليه: (ولشهر بن حوشب غير ما ذكرتُ من الحديث، ويروي عنه عبد الحميد بن بهرام أحاديث غيرها = وعامَّة ما يرويه هو وغيره من الحديث فيه من الإنكار ما فيه. وشهرٌ هذا

---

(١) انظر: «طرح التثريب» للعراقي (٦/ ٤٣)، «الدُّرر السَّنية في الرد على الوهابية» أحمد زيني دحلان (٦)، و«مفاهيم يجب أن تُصحَّح» لمُحمَّد علوي المالكي (٢٦١)، و«المهنَّد على المفنَّد» لخليل بن أحمد السهارنفوري (٤٧).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٣/ ٦٤)، وعمر بن شبَّة في «تاريخ المدينة»، وجاء معزوًّا له في «الأخنائية» لابن تيمية (١١٥ ـ ١١٦)، ولم أظفر به في تاريخه، وقال الهيثمي: (هو في الصحيح بنحوه، وإنَّما أخرجته لغرابة لفظه، وشهر فيه كلام، وحديثه حسن) «مجمع الزَّوائد» (٤/ ٣).

ليس بالقويِّ في الحديث، وهو ممَّن لا يُحتجُّ بحديثه، ولا يُتديَّن به)[١].

وقال الحافظ ابن حجر في «شهر»: (صدوق، كثير الإرسال والأوهام، من الثالثة)[٢].

وقد أُمِن إرسالُه بتصريحِه بالتحديث عن أبي سعيد. ومن كان في هذه المرتبة عند الحافظ فهو في درجة الحسن، وقد حسَّن حديثه الحافظ[٣]؛ إِلَّا أنَّ تحسين حديثه هنا لا يُحتمل لتفرُّده بهذه الزيادة، ومخالفته للرُّواة الذين رووه عن أبي سعيد الخدري ﷺ؛ فكلهم لم يرووا هذه الزيادة، مع كونهم أوثقَ منه، لمخالفته الرواية المحفوظة عن سبعة ممن روى هذا الحديث من الصحابة. ومَنْ كان كذلك فلا يُلتفت إلى روايته[٤].

وبهذا تعلم ضعف هذه الرواية من جهة إسنادها، وخطأَ من ذهب إلى تحسينها؛ كالحافظ ابن حجر، وشَيْخِه الهَيْثَمي - رحمهما الله -[٥].

العلة الثانية: نكارة متنها، وفي بيان هذه العلَّة يقول العلَّامةُ الألباني ﷺ: (في حديث شهر نفْسِه أَنَّ أبا سعيد أنكرَ عليه الذهاب إلى الطور، واحتجَّ عليهم بهذا الحديث؛ فلو كان فيه هذه الزيادة التي تخصُّ معناه بالمساجد دون سائر المواضع الفاضلة = لما جاز لأبي سعيد - وهو العربي الصميم - أن يحتجَّ به؛ لأنَّ شهرًا لم يقصد الذهاب إلَّا إلى الطور، وليس هو مسجدًا، وإنما هو جبل مقدَّسٌ كلَّم الله عليه موسى ﷺ، فلا يَشْمله الحديث لو كانت فيه الزيادة؛ فإنكارُه الذهابَ إليه أكبرُ دليل على بطلان نِسبتها إلى حديثه)[٦].

---

(١) «الكامل في ضعفاء الرجال» لابن عَدي (٤/ ٤٠).

(٢) «التقريب» للحافظِ ابن حجر (٤٤١).

(٣) «فتح الباري» للحافظِ ابن حجر العسقلاني (٣/ ٨٥).

(٤) **انظر**: «شرح علل الترمذي» لابن رجب (٢/ ٨٤٠).

(٥) **انظر**: «مجمع الزوائد» للهيثمي (٤/ ٣).

(٦) «الثمر المستطاب» (٢/ ٥٦١).

ثُمَّ إنَّه لو صحَّت هذه الرواية، لما انتهضت لدفْع حكم التحريم في شدِّ الرحال إلى زيارة القبور؛ ذلك: أن هذا التحريم إمَّا أن يكون مستفادًا من العموم المقدَّر فيه المستثنى منه، وإمَّا أن يكون منتزعًا بدلالة مفهوم الأَولى؛ وذلك على فرض التسليم بصحة هذه الرواية؛ فإنه إذا ثبت النهي عن شد الرحال إلى مسجدٍ غير المساجد الثلاثة، مع كون المساجد أفضلَ البقاع، وهي بيوت الله تعالى، ومظنَّة حصول الشرك فيها منتفية فغيرُها من باب أَوْلَى. وهذا لا يُماري فيه كلٌّ مَن نظر بإنصاف، ولم يَهُلْهُ كثرةُ المخالفين من المتأخِّرين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: (بخلاف السَّفر إلى البقاع المعظَّمة؛ كطور موسى، وكقبور الأنبياء والصالحين؛ فإن الصحابة والتابعين، والأئمة، فهموا دخولها في الحديث، ولم يكن في السَّلف من يُنكِر دخولَها في الحديث. ودخولُها على أحد وجهين:

إن قيل: إن المستثنى منه: جنس البقاع المعظَّمة؛ فقد دخلت هذه، فلا يُشرع بطريق الأولى؛ فإن المساجد أفضلُ البقاع؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**أحبُّ البقاع إلى الله المساجدُ، وأبغضُ البقاع إلى الله الأسواقُ**»(١).

والمساجدُ يُؤمر بقصدها، ويُسافَر إلى بعضها، ويجب السفر إلى بعضها؛ فإذا كانت لا يُشرَع السفرُ منها إلى غير الثلاثة = فغير المَساجِدِ أَولى أَن لا يُشرع السفر إليها. ولهذا لم يقل أحدٌ من علماء المسلمين: إنَّه يُسافر إلى زيارة القبور، ولا يُسافر إلى المساجد. وإنَّما حُكِي عن بعضهم العكس... ولم يقل أحد من أئمة المسلمين: إنَّه مَنْ نذر السَّفرَ

---

(١) أخرجه مسلم بنحوه: كتاب «المساجد»، باب «فضل الجلوس في مصلاه بعد الصبح» (١/ ٤٦٤ ـ رقم [٦٧١]).

إلى قبر نبي أو غير نبي؛ وَفَّى بنذره؛ بل نصُّوا على أنه لا يوفي بنذره. ليس بين الأئمة الأربعة وغيرهم من نُظَرائهم خلافٌ في ذلك. بل كلُّهم متفقون على أنَّه من نذر السفر إلى قبر نبيٍّ ـ أيِّ نبيٍّ كان ـ أو قبر صالحٍ؛ أنَّه لا يوفي بنذره. ومالك كَلَلله إذا كان نصَّ على ذلك في قبر النبي ﷺ فسائرُ الأئمة يوافقونه، وهم أولى بذلك منه)[1]..

وأما قول «الدجوي»: (فإنَّ الأصل: أنَّ الشيء يستثنى من جنسه القريب...) إلخ.

فيقال: إنَّ التقدير خاضعٌ للقرائن التي بها يستدلُّ النَّاظر على عموم المقدَّرِ أَو خصوصه. وفي مسألتنا هذه، قد وُجِدت القرينة الدَّالَّة على عموم جنس المستثنى منه؛ هذه القرينة هي فَهْمُ أصحاب رسول الله ﷺ، وهُمْ مَنْ هُمْ في فهْمِ مقاصد أحاديثه عليه الصلاة والسلام.

وعلى القول بالتسليم بصحَّة هذا الأصل؛ فهنا أمران:

الأول: أن يقال ـ على فرض التسليم ـ: إنَّ الأصل أنَّ الشيء يُستثنى من جنسه القريب؛ إلَّا أن ذلك لا يمنع من صحة الخروج عن مقتضى هذا الأصل، إذا تحقَّق ما يوجبُ ذلك.

الثاني: أنه إنْ سُلِّم أن الأصل ما ذُكر، فقد تقدَّم أنَّ دخولَ غيرِ المساجد من البقاع والمواطن في حكم النهي عن شدِّ الرحال إلى مسجدٍ غير المساجد الثلاثة مُنتزَع من دلالة «تنبيه الخطاب».

وأما قوله: (فإذا قلنا: ما مات إلَّا زيدٌ. كان **معناه**: ما ماتَ إنسانٌ إلَّا زيدٌ. وليس **معناه**: ما ماتَ حيوانٌ إلَّا زيدٌ. ومَنْ فهم ذلك كان من الحيوانِ لا من الإنسان)!!

---

(١) «قاعدة عظيمة» (٩٤ ـ ٩٥).

فالجواب عنه: أنَّ ما ذكره مَغْلَطَةٌ؛ لأنَّه قاس قياسًا مع الفارق؛ إذ الفرق بيِّنٌ بين قول: ما مات حيوانٌ إلَّا زيد. وتقدير: لا تُشدُّ الرحال إلى بقعة إلَّا إلى ثلاثة مساجد.

فالأول: عند أهل اللسان يسمى استثناءً مُنقطعًا؛ لكون المستثنى ليس من جنس المستثنى منه؛ إذا قَصد بالحيوان ـ وهو ظاهر كلامه ـ العجماوات من الدَّواب.

وأما الثاني: فالمساجد الثلاثة التي استُثْنِيت في الحديث هي من جنس المستثنى منه (البقعة)، وليس الاستثناء هنا بهذا التقدير منقطعًا. وبرهانُ كون المساجد من جنس البقاع: ما تقدَّم سَوْقه من حديث رسول الله ﷺ: **«أحبُّ البقاع إلى الله المساجد»**[1]، وبذا يتضح خطل التسوية بين المثلين، وأنَّ التسوية بينهما مكابرة، وعدولٌ عن منهج الحق والصواب. والله أعلم.

وأمَّا النَّظر الثالث: وهو لزوم التفريق بين مسألة «شدِّ الرحال» لزيارة القبور، وبين زيارة القبور بلا شدٍّ للرحال إليها.

فإنَّ بعض المخالفين لمَّا أعياهم تطلُّب الأدلَّة المسوَّغة لشدِّ الرحال إلى القبور = لجئوا إلى المغالطة والشَّغْب على أهل السُّنَّة والجماعة؛ بالخلط بين المسألتين، وأوْهَموا ـ مَن لا يدري ـ أن أهل السُّنَّة يمنعون مِن زيارة قبر النبي ﷺ الزيارة الشرعية، أو يمنعون من شدِّ الرحال إلى مسجده ﷺ. كما نرى ذلك جليًّا عند خصوم شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

والفرق بين المسألتين واضحٌ؛ فإنَّ زيارة قبره عليه الصلاة والسلام مندوبٌ إليها، داخلة تحت عموم قوله ﷺ: **«كنتُ نهيتكم عن زيارة**

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) كتقي الدِّين السُّبكي كما في كتابه «شفاء السقام» (١٠٦).

القبور، فزوروها فإنَّها تذكِّر الموت»[١].

لكن هذه الزيارة تكون مَرْضيَّةً متى ما وقعت دون إنشاءِ سفرٍ لها، وعلى الكيفيَّة المشروعة من السلام عليه ﷺ. وأمَّا شدُّ الرحال بقصد زيارة قبره عليه الصلاة والسلام؛ فهذه هي الزيارة البدعيَّة التي جاء النصُّ بخلافها.

وفي بيان أن السفر إلى مسجده ﷺ، ثم زيارة قبره عليه الصلاة والسلام قُربة يُثاب المرءُ عليها؛ يقول شيخ الإسلام: (والصلاة تُقصَر في هذا السفر المستحبِّ، باتفاق أئمة المسلمين، لم يقل أحدٌ من أئمة المسلمين إن هذا السفر لا تُقصَر فيه الصلاة، ولا نهى أحدٌ عن السفر إلى مسجده؛ وإن كان المسافر إلى مسجده يزور قبره ﷺ؛ بل هذا من أفضل الأعمال الصالحة. ولا في شيءٍ من كلامي وكلام غيري ينهى عن ذلك، ولا نهي عن المشروع في زيارة قبور الأنبياء والصالحين، ولا عن المشروع في زيارة سائر القبور؛ بل قد ذكرتُ في غير موضع: استحباب زيارة القبور. . . وإذا كانت زيارة قبور عموم المسلمين مشروعة، فزيارةُ قبور الأنبياء والصالحين أَوْلى)[٢].

والزيارة المندوب إليها في نصوص الشريعة هي التي يُقْصَد بها السلامُ على الميت، والدعاء له، وأَخْذ العظة والاعتبار، وتذكُّر الآخرة. فهذه الزيارة مأذون للزائر بها.

وأما الزيارة البدعية المحرمة = فهي التي يروم منها الزائر صَرفَ الرّغاب إلى الميت، وسؤاله. أو: يُقصَد بها الدعاء عند قبره؛ ظنًّا منه أَنَّ ذلك أَحْرى لإجابةِ سؤاله. أو اتخاذ قبره مسجدًا.

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٥/ ٣٦١)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٧٦)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.
(٢) «مجموع الفتاوى» (٢٧/ ٣٣٠ ـ ٣٣١).

وفي بيان الفرق بين الزيارتين؛ يقول ابن تيمية في مَنْسَكِه الذي نقله عنه الإمام ابن عبد الهادي: (وزيارة القبور على وجهين: زيارة شرعية، وزيارة بِدْعيَّة.

فالشرعية: المقصود بها السلام على الميت، والدعاء له؛ كما يُقصد بالصلاة على جنازته. فزيارتُه بعد موته من جنس الصلاة عليه؛ فالسُّنَّة فيها: أن يسلِّم على الميت، ويدعو له؛ سواءٌ كان نبيًّا أو غير نبيٍّ...

وأمَّا الزيارة البدعية: فهي أن يكون مقصود الزائر أن يطلب حوائجَه من ذلك الميت، أو يقصد الدعاء عند قبره، أو يقصد الدعاء به = فهذا ليس من سُنَّة النبي ﷺ، ولا استحبَّه أحدٌ من سلف الأمة؛ بل هو من البدع المنهي عنها باتفاق سلف الأمة وأئمتها)[1].

وقال الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة رحمه الله في بيان مقاصد زيارة الموحِّدين للقبور: (أما زيارة الموحدين = فمقصودُها ثلاثة أشياء:

أحدها: تذكُّر الآخرة، والاعتبار، والاتعاظ...

الثاني: الإحسان إلى الميت، وأن لا يطول عهده به، فيهجره، ويتناساه؛ كما إذا ترك زيارة الحيِّ مدةً طويلةً تناساه. فإذا زار الحيَّ فرح بزيارته، وسُرَّ بذلك = فالميت أَوْلَى..

الثالث: إحسان الزَّائر لِنفسه؛ باتِّباع السُّنَّة، والوقوف عند ما شرعه الرسول ﷺ؛ فيُحسِن إلى نفسه، وإلى المَزُور...)[2].



(١) «الصارم المنكي» (٤٧ ـ ٤٨).

(٢) «إغاثة اللفهان» (٢١٨ ـ ٢١٩).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارِض العقلي عن حديث: «لا تُشدُّ الرحال»

ساق المخالفون جملةً من الاعتراضات العقلية؛ لإبطال دلالة الحديث الدالِّ على المنع من شدِّ الرحال إلى بقعة من البقاع؛ إلَّا ما استُثْنِيَ في الحديث من المساجد الثلاثة. وتتلخَّص هذه الاعتراضات في التالي:

الأول: أنَّ القول بجواز الزيارة للقبور، ومنْع الرحلة إليها = تناقضٌ؛ إذْ كيف يباح المقصد، وتُمنع الوسيلة؟!

وفي تقرير ذلك يقول الإخنائي كما نقله عنه الإمام ابن تيمية: (وكيف تكون الرحلة إلى القُربة معصيةً محرَّمة، والقصد المطلوبُ طاعةً معظَّمة؟ فالسفر إلى القبر من باب الوسائل إلى الطاعات؛ كنقل الخُطى إلى المساجد والجماعات = فلو علم هذا القائل ما في كلامه من الخطإ والزلل، وما اشتمل عليه قوله من المناقضة والخلل؛ لما أبدى لهم عواره، ولَسَتَر عنهم شنارَه)[1].

وقال السُّبكي مبيِّنًا أدلة استحباب السفر إلى زيارة قبره ﷺ: (إنَّ وسيلةَ القربة قربة، فإنَّ قواعدَ الشَّرع كلَّها تشهد بأنَّ الوسائلَ مُعتبرةٌ بالمَقَاصد.. ولا شكَّ أنَّ المتوسِّل إلى قُربة بمباح فيه مَشقة كالسَّفر وغيره = مُتحمِّلٌ لتلك المَشقَّةِ من أجل الله تعالى، فهو بعين الله، والله ناظرٌ إليهِ)[2].

---

(١) «الإخنائية» لابن تيمية (٣٩١)، والإخنائي (٦٥٨ ـ ٧٥٠هـ): **هو**: محمد بن أبي بكر بن عيسى بن بدران السعدي المصري = تقي الدين الإخنائي المالكي، من قضاة مصر = **انظر**: «شجرة النور الزكية» (١/ ١٨٧).

(٢) «شِفاء السَّقام» للسُّبكي (٨٦)، **وانظر**: «الجوهر المنظم» للهيتمي (٥٤)، والسبكي (٦٨٣ ـ ٧٥٦هـ): **هو**: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تقي الدين أبو الحسن، فقيه نظَّار من أعلام الشَّافعية، تولى قضاء دمشق = **انظر**: «البدر الطالع» (٤٧٠).

الثاني: أَنَّ تعظيمَ النَّبي ﷺ واجبٌ، وشدُّ الرَّحل إلى قبره تعظيمٌ = فشدُّ الرحال إلى قبره واجبٌ. وفي سوق هذه الشُّبهة يقول السُّبكي ـ عفا الله عنه ـ وهو وإن صاغ هذا القياس في خصوص الزيارة؛ فقد أراد أيضًا تعميمًا لشدِّ الرِّحال؛ حيث قال: (فزيارته ﷺ مطلوبة بالعموم والخصوص؛ بل أقول: إنَّه لو ثبت خلافٌ في زيارة قبر غير قبر النبي ﷺ لم يلزم من ذلك إثبات خلافٍ في زيارته؛ لأن زيارة القبر تعظيمٌ، وتعظيم النبي ﷺ واجبٌ، وأمَّا غيره فليس كذلك)[1].

الثالث: أنَّه لا يمكن أن تقع الزيارة منفكَّة عن الحركة من مكان إلى مكان؛ فالزَّائرُ لا يُطلق عليه زائر إلَّا بعد حركته وانتقاله، وخروجه من محلِّه، وانتقاله = لذا كان شد الرحال إلى قبور الصالحين من جنس الزيارة التي نَدَبَت إليها الشريعة.

وقد نصب هذا الاعتراض الإخنائي في ردِّه على شيخ الإسلام[2]، وكذا ابن حجر الهيتمي[3].

فهذا محصَّل ما وقفتُ عليه؛ مما أوردوه على هذا الحديث. ودونك الآن نقضَ تلك الاعتراضات، وبيانَ فسادها من أُسِّها.



(١) «شفاء السقام» (٦٩). (٢) انظر: «الإخنائية» (٣٩١).

(٣) انظر: «الجوهر المُنظَّم» للهيتمي (٥٤)، وابن حجر الهيتمي (٩٠٩ ـ ٩٧٤هـ): هو: أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر السَّلْمُنْتي الهيتمي الأزهري المكي، من فقهاء الشَّافعية، من تصانيفه: «الفتح المبين بشرح الأربعين»، و«الفتاوى الحديثية» = انظر: «النور السافر» للعيدروس (٣٩٠ ـ ٣٩٦)، و«الأعلام» (١/ ٢٣٤).

المطلب الثالث

دفْع المعارِض العقلي عن حديث: «لا تُشدُّ الرحال..»

أمّا الاعتراض الأول؛ وهو زعمهم أنَّ القول بجواز الزيارة ومنع الرحلة تناقضٌ.

فالجواب عن هذا الاعتراض: أنَّ التَّناقضَ في مسألتنا هذه مُنتَفٍ؛ لانفكاك مسألة شدِّ الرحال عن مسألة الزيارة؛ إذ لم يقل المانعون بجواز شدِّ الرحال ومنعِه في آنٍ واحدٍ؛ ليصحَّ التناقض. ولم تَجْرِ أقلامُهم بتجويز الزيارة، ثم منعوا من كلِّ وسائلها المشروعة.

نعم؛ ما لا يتمُّ المشروع إلَّا به، ولا مانع منه = فهو مشروعٌ بلا ريب. فليس كل وسيلةٍ يصح أن يتوسل بها إلى مقصد مرادٍ للشارع؛ مع اطمئناننا أن الشارع لا يمكن أن يحثَّ على تحقيق مقصدٍ ومطلبٍ ويمنع كل الوسائل المفضية إلى تحقيق ذلك المقصد. وبذا يُعلم أن قاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد» قاعدة أغلبيَّة ليست مطَّردة. أو إن شئت فقل: قاعدةٌ لا بدَّ لها في صحَّتها من أمرين:

١ ـ توفُّر الشروط.

٢ ـ انتفاء الموانع.

ومن تلك الموانع المانعة من صلاحية وسيلةٍ ما: ورودُ النصِّ بعدم اعتبار هذه الوسيلة وإلغائها. فـ(القواعد والأصول يجوز تخصيصُها بدليلٍ أقوى منها)[1]؛ فإطلاقُ مَن أطلق مِن الأصوليين؛ أنَّ: (كلَّ وسيلة إلى المطلوب تكون مطلوبةً) إطلاقٌ غيرُ سديد؛ لذا تعقَّب الإمام المقري ﷺ القرافيَّ في إطلاقه لتلك القاعدة، بقوله: (فيه نظر. والتحقيق: كلُّ ما

(١) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/ ٣٨٨).

لا يُتَوصَّلُ إلى المطلوبِ إلَّا به فهو مطلوب. وهذا أخصُّ من ذلك)[١].

فتقرَّر من ذلك: أنَّ الوسائلَ لها أحكامُ المقاصد (هذا هو الأَصل الذي لا يُنتقَل عنه إلا بدليل على غيره، أو معارِضٍ فيه)[٢].

وقد جاء الدليل هنا المُسْتَثْنِي لشدِّ الرحال من عموم الوسائل المشروعة لزيارة القبور. وعِلَّة ذلك ـ والله أعلم ـ: سَدًّا لذريعة الاعتقاد في الأموات، والغلوِّ فيهم.

يقول الإمام الدِّهلوي مبيِّنًا عِلَّةَ نهْي الشَّارع عن شدِّ الرحال إلى غير المساجد الثلاثة: (ومنها ـ **أي**: من مظانِّ الشرك التي كان أهل الجاهلية عليها ـ: الحجُّ لغير الله تعالى، وذلك بأن يقصد مواضع مُتبركة، مختصَّة بشركائهم؛ يكون الحلول بهم تقرُّبًا من هؤلاء = فنهى الشَّرعُ عن ذلك. وقال النبي ﷺ: **«لا تُشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد»**)[٣].

فمَن رمى المانعين من هذه الوسيلة بالتناقض فقَدْحُه ـ عند التحقيق ـ للنَّص، لا للمانعين؛ لأنهم إنما منعوا وقوفًا عند نواهي الشارع الذي يعلم ما يتمُّ به تحصيل مَراضِيَه، وما لا يتمُّ. ولا يَهيضُ قوةَ ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة تلك الأسجاعُ الواردةُ في كلام الإخنائي؛ فلم يبنِ اعتراضَه على أصولٍ يُعوَّل عليها. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردًّا على الإخنائي فيما ادَّعاه:

وأمَّا قوله: (إن الزيارة إذا كانت جائزة فالوسيلة جائزة؛ فيجوز السفر).

فيقال له: هذا باطلٌ؛ فليس كل ما كان جائزًا، أو مستحبًّا، أو واجبًا = جاز التَّوسُّل إليه بكل طريق؛ بل العموم يدعى في النهي فيما

---

(١) «القواعد» للمقَّري (٢/ ٣٩٣).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٩٤).

(٣) «حجة الله البالغة» للدهلوي (١/ ٢١٨)، والحديث تقدَّم سوقه في المطلب الأوَّل.

كان منهيًّا عنه؛ كان التوسُّل إليه محرَّمًا؛ وهذا من باب سدِّ الذرائع.
وأمَّا ما كان مأمورًا به، فلا بدَّ أن يكون له طريق، لكن لا يجب أن يجوز التَّوسُّل إليه بكل طريق؛ بل لو توسَّل الإنسانُ إلى الطاعة بما حرَّمه الله؛ مثل الفواحش، والبغي، والفجور، والشرك به، والقول عليه بغير علم = لم يجز ذلك... وإتيان المساجد للجمعة والجماعة من أفضل القربات، وأعظم الطاعات، وهو إمَّا واجبٌ، أو سُنَّة مؤكَّدة...
ولو أراد مع هذا أن يسافر إلى غير المساجد الثلاثة ليصلِّي هناك جمعة أو جماعةً = لم يكن هذا مشروعًا؛ بل كان محرَّمًا عند الأئمة والجمهور. ولو نذر ذلك لم يوفِ بنذره عند أحد من الأئمة الأربعة، وعامَّة علماء المسلمين...

وقوله - أي: الإخنائي -: كيف تكون الرحلة إلى القُربة معصيةً محرَّمة؟

يقال له: هذا كثير في الشريعة؛ كالرحلة إلى الصلاة، والاعتكاف، والقراءة، والذكر في غير المساجد الثلاثة. فإنَّ هذا معصية عند مالك والأكثرين؛ كما لو رحلتْ المرأة إلى أمرٍ غير واجب بدون إذن الزوج؛ كحجِّ التطوُّع فإنها رحلة إلى قُربة؛ وهي معصية محرَّمة بالاتفاق.

وكذلك العبد لو رحل إلى الحج بدون إذن سيِّده = كان رحيله إلى قُربة، وكان معصيةً محرَّمةً؛ بالإجماع.

ففي مواضع كثيرة يكون العمل طاعةً إذا أمكن بلا سفر، ومع السَّفر لا يجوز. وصاحبُ الشرع قد قال: **«لا تُشدُّ الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»**، ومعلومٌ أنَّ سائر المساجد يستحبُّ إتيانُها بلا سفرٍ؛ فهذا هو الفرقُ، وهو ثابتٌ بنصِّ الرسول ﷺ)[1].

(١) «الإخنائية» (٤٢٧ - ٤٣٠) بتصرُّف.

الاعتراض الثاني؛ وهو: أنَّ تعظيم النبي ﷺ واجبٌ، وشدُّ الرحال إلى قبره تعظيم = فشدُّ الرحل إلى قبره واجب.

فيقال: إن مما لا يُخامر مسلمًا أنَّ تعظيم النبي ﷺ من لوازم شهادة أن محمدًا رسولُ الله؛ فهو من أعظم الواجبات، ومن أجلِّ القربات، ومن مقتضيات الإيمان. ولا يتأتَّى إيمانٌ بلا تعظيم، ومَن خلا قلبُه من تعظيم رسول الله ﷺ فلا امتراء في كفره. والأدلَّة على وجوب تعظيمه ﷺ كثيرة. ولكنَّ «التعظيم» أصبح من الأحرف المُجْمَلة التي يندرجُ تحتها ما هو حقٌّ مطلوبٌ، وما هو باطلٌ مرفوضٌ. ومِن صور التعظيم ما جعله الله شركًا، أوجبَ لأصحابه البُعد والكفر، واستحقاق العذاب الأليم في النار، والخلود فيها.

فمناط كفر النصارى: رفعُهم لمرتبة نبي الله عيسى عليه السلام من رتبة العبودية والرسالة إلى رتبة الخالق جل جلاله.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢]. فما كان ما ظنُّوه تعظيمًا لنبي الله عيسى عليه السلام شافعًا لهم عند الله، ولا مُنجيًا لهم من استحقاق عذابه، وسخطه، وذمِّه.

وقارَفَ أقوامٌ الشركَ الأكبرَ باسم تعظيم النبي ﷺ، فصرفوا أنواعًا من العبادة؛ كالاستغاثة بالنبي ﷺ، ودعائه، والمبالغة في إطرائه، ووصفه بما هو من خصائص الله تبارك وتعالى؛ حتى قال بعضُ غُلاتِهم:

يا نبيَّ الهُدى استغاثَةَ ملْهُو ... فٍ أَضَرَّتْ بحالِه الحَوْبَاءُ
يَدَّعي الحُبَّ وهو يأمرُ بالسُّو ... ءِ ومَن لي أَنْ تَصْدُقَ الرَّغباءُ
هذهِ عِلَّتي وأنتَ طبيبي ... ليسَ يَخفَى عليكَ في القَلْبِ داءُ
ومِن الفَوْزِ أَنْ أبثَّكَ شَكْوى ... هي شَكْوى إليكَ وهي اقتضاءُ[1]

---

(١) «الهمزية» للبوصيري (١/ ٩٤) = «المنح المكية» للهيتمي.

ويقول آخر:

محمَّدٌ الحاوي المَحامِدَ لم يَزَلْ ... لِمَنْ في السماءِ السبعِ والأرضِ سيِّدا
ثمالي ومَأمولي ومَالي ومَوْئلي ... وغايةُ مقصودي إذا شئتُ مَقْصِدا
شَددتُ به أزْري وجَدَّدتُ أنعُمي ... وأَعْدَدْتُه لي في الحوادِث مُنجِدا
وقيَّدتُ آمالي به وبحبِّه ... ومَنْ وَجَدَ الإحسانَ قيدًا تقيَّدا
أَجِبْ يا رسولَ اللَّه دعوةَ مادِحٍ ... يراكَ لما يرجو من الخيرِ مَقْصِدا
توسَّلَ بي قُربًا إليكَ صُويحبٌ ... لِيمْحُو كتابًا بالذُّنوبِ مُسوَّدا
وما زال تعويلي على جاهِك الذي ... يُؤَمِّلُه العبدُ الشقيُّ ليَسْعَدا
فَقُم بابن موسى أحمد المذنبِ الذي ... رجاكَ وهب في الحشر موسى لأحمدا
فأَعْيَتْ مسافاتٌ مواسمَ ربْحِهِ ... فحجَّ وما زار النبيَّ محمدا[1]

فهؤلاء تنكَّبوا عن الجادَّة، وخالفوا مقاصد بعثته ﷺ؛ فإنه عليه الصلاة والسلام ما بُعِث إلَّا بالتوحيد، وإزالة رسوم الجاهلية، وتجريد التوحيد لله تبارك وتعالى.

وكما غلا أقوامٌ في تعظيمه، والخروج عن الحد المشروع في ذلك = جَفَتْ طوائف عن تعظيمه وتوقيره. والحقُّ وسطٌ بين الفريقين، وحسنةٌ بين السيئتين؛ بين غلوِّ الغلاة، وجفاء الجُفاة.

وتحرير المقام يستدعي بيان سبب ضلال مَن ضلَّ في تعظيمه ﷺ؛ سواءٌ بجنوحه إلى طوائف الغلاة، أو إلى فريق الجُفاة. ذلك أنهم فاتهم أنَّ التعظيم عبادة شرعية؛ وقد سبق أن العبادات لا تصح إلَّا بعد توفر شَرطين، وهما:

- **الإخلاص لله تعالى، وتجريد العبودية له.**

(١) «ديوان البرعي» (١٩١ - ١٩٢).

- **تجريد المتابعة للنبي ﷺ.**

فإذا تقرَّر ذلك، واستبان لنا أن «تعظيم النبي ﷺ» من جنس العبادات التي تُلتَمَسُ حدودُها من موارد الشرع، وأنَّ الخروج عن هذه الموارد ابتداعٌ وضلالةٌ = علمتَ مدى خروج كثيرٍ من الناس عن مقتضى السَّنَن الأبْين، والصراط القويم في تعظيم النبي ﷺ. فتعظيمه المشروع يدور على القلب، واللسان، والجوارح.

فتعظيم القلب: تابعٌ لاعتقاد كونه ﷺ عبدًا منَّ الله عليه بالرسالة، وشرَّفه بالعبودية، فينشئُ فيه استشعارَ هيبته ﷺ، وجلالهِ ﷺ، واستحضاره لمحاسنه، ومكانته ﷺ، والمعاني الجالبة لحبِّه.

وتعظيمُ اللسان: يكون بالثَّناءِ عليه بما هو أهله ﷺ، مما أثنى به عليه الله تعالى، ومما أثنى به ﷺ على نَفْسِه، مع التحرُّز من وَضَر التَّفريط، أو الإفراط. ومن أعظم ذلك: الصَّلاة والسلام عليه ﷺ.

ومن تعظيم اللسان: تَعْداد فواضله وخصائصه ﷺ، والتأدُّب عند ذِكره ﷺ؛ بِقَرْنِ ذكر اسمه بلفظ النبوَّة، أو الرسالة، مع الصلاة والسلام عليه ﷺ.

ويدخل تحت سرادق هذا التعظيم = ذكر دلائل نبوَّته ﷺ؛ فإنَّ هذا الذِّكرَ مِمَّا يزيدُ في محبَّتِه ﷺ التي تستولدُ بعد ذلك اتباعًا على نَهْجه ﷺ، وتمسُّكًا بسنَّتِه ﷺ؛ وذلك هو:

تعظيمٌ بالجوارح: بلزوم سُنته ﷺ، واتباع شريعتِه ﷺ. فهذا التعظيم[1] هو المحكُّ الذي تتَّضح به حقيقة الدعوى من زيفها. ولذا قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

فمن جعل تعظيمه عليه الصلاة والسلام في مخالفته أمره ﷺ = فقد

---

(١) انظر: «تيسير العزيز الحميد» (١/ ٥٦١).

وقع في التناقض، وكان فعله من جنس فعل النصارى الذين كذَّبوا المسيح عليه السلام في إخباره عن نفسه بالعبودية، فادَّعوا فيه الربوبية.

ثم إنه يقال: إن نتيجة مقدمتي القياس المذكور؛ إن أُخِذتا على إطلاقهما = هي: أنَّ زيارة القبر واجبة؛ فيلزم من هذه النتيجة لوازم فاسدة، فيلزم منها أن تارك هذه الزيارة عاصٍ، مستحقٌّ للذم والعقوبة، منتفية عدالتُه؛ فلا تصحُّ شهادتُه، ولا روايته. وفي هذا تفسيق لمن لم يُعرف عنه زيارة قبر النبي ﷺ. وهذا أقبح من قول الرافضة؛ فالرافضة كفَّروا أصحاب رسول الله ﷺ إلّا نفرًا منهم. وهؤلاء بلازم قولهم يكفِّرون جميع أصحاب رسول الله ﷺ؛ لكونهم تركوا شد الرحل إليه، وهو تعظيم، وتارك تعظيمه ﷺ كافرٌ. إذْ لم يُعرَف عن أحدٍ منهم أنه شدَّ رحاله لزيارة قبره ﷺ، ولا زيارة قبر غيره.

بل لازمُ قولهم شرٌّ من قول الخوارج؛ إذ الخوارج يكفِّرون بالكبيرة التي حقيقتُها مخالفةُ مقصودِ الشارع، وهؤلاء المقابرية يكفِّرون من أطاع الرسول ﷺ، ووافقَ قصدَه! إذْ زيارتُه على قولهم واجبةٌ، وترْك التعظيم كفرٌ[1].

ثم؛ إنهم بقولهم هذا: جعلوا زيارة قبره ﷺ وشدَّ الرحال إليه آكدَ من الهجرة إليه في حياته ﷺ.

يقول الإمام ابن عبد الهادي رحمه الله: (إذا كانت زيارة قبره واجبةً على الأعيان؛ كانت الهجرةُ إلى القَبْر آكدَ من الهجرة إليه في حياته؛ فإن الهجرة إلى المدينة انقطعت بعد الفتح... وعند عُبَّاد القبور: أن الهجرة إلى القبر فرض عينٍ على من استطاع إليه سبيلًا. وليس بخافٍ أنَّ هذا مراغمةٌ صريحةٌ لما جاء به الرسول وإحداثٌ في دينه ما لم يأذنْ به،

(١) انظر: «الصارم المنكي» لابن عبد الهادي (٣٣٢).

وكذِبٌ عليه وعلى الله؛ وهذا من أقبح التنقُّص)[١].

ثم؛ إن شد الرحال إلى قبره لو كان تعظيمًا؛ لكان ممَّا لا يتمُّ الإيمان إلَّا به، ولكان فرضًا متعيِّنًا، ولما فرَّط السابقون الذين هم من أسرع الخلق لتحصيل الخيور، وإصابة الأجور.

لازمُ ذلك: أن المخالفين أعلمُ بأبواب البرِّ والأجر من السابقين.

فانظر كيف تضمَّن قياسُهم الفاسد صنوفًا من المراغمة والمحادَّة للنصوص، والإزراء بأولياء الله المتقين.

الاعتراض الثالث: قولهم: لا يمكن أن تكون زيارةً منفكَّة عن الحركة من مكان إلى مكان؛ فالزائر لا يطلق عليه زائرٌ إلَّا بعد حركته، وانتقاله، وخروجه عن محلِّه، وارتحاله...

فالجواب عنها: أن يقال: العقلاء يفرِّقون بين شدِّ الرحال إلى بقعة، وبين الزيارة المجرَّدة عن شدِّ الرحال؛ فإن الأوَّل يقتضي سفر الزائر وتكلف الزيارة، بخلاف الزيارة المجردة عن ذلك، التي لا تعدو أن تكون نقل الخُطا لزيارة قبره ﷺ، أو بغير سفرٍ لها.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: (وأمَّا نقل الخُطا إلى المساجد فهو إتيانٌ لها بغير سفر؛ وهذا مشروعٌ. فهذا نظير نقل النبي ﷺ خطاه إلى زيارة أهل البقيع؛ فإن ذلك عملٌ صالحٌ. وكذلك الزيارة المستحبة من البلد نقلُ الخُطا فيها عملٌ صالحٌ)[٢].

ويقول الإمام زين الدين العراقي رحمه الله مبينًا عدم التناقض بين زيارة النبي ﷺ لقباء، وبين نهيه عن شدِّ الرِّحال إلى مسجد سوى المساجدِ الثلاثة: (ولا ينافي هذا خبر لا تُشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد؛ لأنَّ

(١) «الصارم المنكي» للإمام ابن عبد الهادي (٣٣٢).

(٢) المصدر السابق (٤٣٠).

بين قباء والمدينة ثلاثةَ أميال وما قرب من المِصْر ليس في الذهاب إليه شَدُّ رحل)[١].

ومن البراهين الدَّالةِ على الفَرْق أيضًا: أنَّ الصلاة مُطلقًا قُرْبةٌ، لكنَّ السَّفرَ إليها ليس بقربة إلَّا إلى المساجد الثلاثة. فتبين أنَّ الفرق بين شد الرحال إلى القبر وبين نقل الخُطا إليه دون شدٍّ = معلومٌ بضرورة العقل والنَّقل. و«المعلوم ضرورة لا يُنفى نَظَرًا»، ومنكر الضَّرورات؛ لا حيلة فيه.



(١) بواسطة «فيض القدير» للعلامة المناوي (٤/ ٢٤٥).






الباب الثاني

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بالنبوَّة

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بعصمة الأنبياء.
- الفصل الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بآيات وبراهين الأنبياء.
- الفصل الثالث: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلقة باختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.



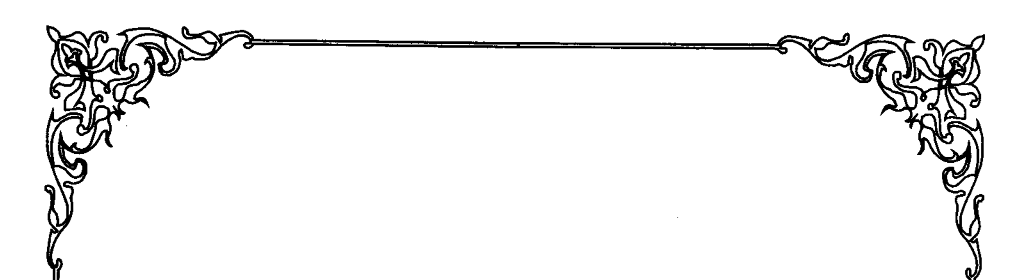



الفصل الأول

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ
عن الأحاديث المتعلِّقةِ بعصمة الأنبياء

وفيه أربعة مباحث:





المبحث الأول

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث سحر النبي ﷺ

وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق الأحاديث الدَّالة على سحر النبي ﷺ.
- المطلب الثَّاني: سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث سحر النبي ﷺ.
- المطلب الثَّالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث سحر النبي ﷺ.

المطلب الأول

سوق الأحاديث الدالة على سحر النبي ﷺ

عن عائشة رضي الله عنها قالت: (سَحر رسولَ الله ﷺ رجلٌ من بني زُرَيق يقال له: «لَبيد بن الأعصم»، حتى كان رسول الله يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم - أو ذات ليلة -، وهو عندي، لكنه دعا ودعا، ثم قال: **«يا عائشة أشَعَرْتِ أن الله أفتاني فيما استفتيتُه فيه؟ أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي:**

فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟

فقال: مطبوب[1].

قال: مَنْ طبَّه؟

قال: لبيد بن الأعصم.

قال: في أي شيء؟

قال: في مشط، ومشاطة[2]، وجُفِّ طَلْعِ[3] نَخْلةٍ ذَكَر.

فقال: وأين هو؟

قال: في بئر ذروان».

فأتاها رسول الله ﷺ في ناس من أصحابه فجاء فقال: **«يا عائشة، كأن ماءها نُقاعة الحناء[4]، وكأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين»** قلت:

---

(١) **مطبوب**: أي: مسحور. كناية بالطِّب عن السحر؛ تفاؤلًا بالبُرءِ = «النهاية في غريب الحديث» (٥٥٧).

(٢) **مُشط ومُشاطة**: هي: الشعر الذي يسقط من الرأس واللِّحية، عند التسريح بالمُشط. المصدر السابق (٨٧١).

(٣) **جفُّ طلع**؛ الجف: وِعاء الطَّلع، وهو الغِشاء الذي يكون فوقه = المصدر السابق (١٥٦).

(٤) **نُقاعة الحناء**؛ النُّقاعة - بضم النون -: الماء الذي ينقع فيه الحناء. «شرح صحيح مسلم» للنووي (١٤/ ١٧٧).

يا رسول الله، أفلا استخرجته؟ قال: «**قد عافاني الله، فكرهت أن أثير على الناس فيه شرًّا**»، فأمر بها فدُفِنت. متفق عليه[١].

وفي رواية للبخاري: عن عائشة ﷺ قالت: كان رسول الله سُحِرَ حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن، قال سفيان: وهذا أشد ما يكون السحر إذا كان كذا. فقال: «**يا عائشةُ أعلمتِ أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي:**

فقال الذي عند رأسي للآخر: ما بال الرجل؟

قال: مطبوب.

قال: من طبَّه؟

قال: لبيد بن الأعصم رجل من بني زريق حليف لليهود كان منافقًا.

قال: وفيم؟

قال: في مشط ومشاطة.

قال: وأين؟

قال: في جف طلعة ذكر تحت رَعُوفَةٍ[٢] في بئر ذروان».

قالت: فأتى رسولُ الله البئر حتى استخرجه، فقال: «**هذا البئر التي أريتها، وكأن ماءها نُقاعة الحِنَّاء، وكأن نخلها رؤوس الشياطين**» قال: فاستُخرِجَ، قالت: فقلت: أفلا - أي: تنشرت[٣] -، فقال: «**أما الله فقد شفاني، وأكره أن أثير على أحدٍ من النَّاس شرًّا**»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الطب»، باب «السحر» (١٢٣٧ - رقم - [٥٧٦٦])، ، ومسلم في «صحيحه»، كتاب «السَّلام»، باب «السِّحر» (٤/ ١٧١٩ - رقم [٢١٨٩]).

(٢) **الرعُوفة**: صخرة تترك في أسفل البئر إذا حفرت تكون ناتئة هناك، فإذا أرادوا تنقية البئر جلس المُنقِّي عليها، وقيل: هي حجرٌ يكون على رأس البئر يقوم المُستقي عليها. «النهاية في غريب الحديث» (٣٦٣).

(٣) **تنشَّرت**: النُّشرة ضرب من علاج المُصاب بمسِّ الجِنِّ، وعمل السِّحر = **انظر**: «أعلام الحديث» (٢/ ١٥٠٤).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الطب»، باب «هل يستخرج السحر؟» (١٢٣٧ - رقم [٥٧٦٥]).

وفي رواية أخرى للبخاري: أنَّ عائشة رضي الله عنها قالت: (مكث النبي ﷺ كذا وكذا، يخيل إليه أنَّه يأتي أهله، ولا يأتي. قالت عائشة: فقال لي ذات يوم: **«يا عائشة، إنَّ الله تعالى أفتاني في أمر استفتيته فيه: أتاني رجلان فجلس أحدهما عند رجلي والآخر عند رأسي:**

فقال الذي عند رجلي للذي عند رأسي: ما بال الرجل؟

قال: مطبوب ـ يعني: مسحورًا ـ.

قال: من طبَّه؟

قال: لَبيد بن الأعصم.

قال: وفيم؟

قال: في جُفِّ طلعةٍ ذَكَر، في مُشْط ومشاطة تحت رعوفة في بئر ذروان».

فجاء النبي فقال: «هذه البئر التي أُريتها، كأنَّ رؤوس نخلها رؤوس الشياطين، وكأن ماءها نُقاعة الحناء»، فأمر به النبي ﷺ فأُخرِج. قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله، فهلَّا تنشرت؟ فقال النبي ﷺ: **«أمَّا اللهُ فقد شفاني، وأمَّا أنا فأكرهُ أن أثير على الناس شرًّا»** قالت: ولبيد بن أعصم رجل من بني زريق حليف ليهود[(١)].

* * * * *

□ تمهيد:

دلَّت الأحاديث المتقدِّمة على جُمْلةٍ من المسائل:

أُولاها: أنَّ للسِّحر تحقُّقًا وجوديًا، وأنَّ منه ما يُمرضُ، ومنه ما

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الأدب»، باب «قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]» (١٢٨٨ ـ رقم [٦٠٦٣]).

يقتلُ، ومنه ما يُفرِّق بين المرء وزوجه، إلى غير ذلك من الآثار التي يُحْدِثُها بإذن الله تعالى.

ثانيها: أنَّ لحوقَ ضَرَرِهِ بالنبيِّ ﷺ مُتحقِّقٌ وجودًا، وثابتٌ شَرْعًا، والعقل لا يدفع ما ثبَت شرعًا، ولا يرفَعُ ما تحقَّق وجودًا.

ثالثها: أنَّ تأثير السِّحرِ فيه ﷺ ليس بأكثرَ من تأثير عَوارضِ الأَسْقامِ والسُّمِّ به، وليس في لحوق أَثره ما يَخْرِمُ العِصمةَ، ولا ما يدفع فضِيلته.

وتفْصيل ما أُجمل يتحرَّر بالآتي: دليل أَهل السُّنَّة والجماعة على ثبوت السحر، وأَنَّ له حقيقة؛ هو مجموع علمين ضَروريين:

العلم الناتج عن الأدلة الشَّرعيَّة. والعلم المستند إلى الضَّرورة الحسِّية.

فأمَّا الأول: فقد انعقد الإِجماعِ على ذلك، ولم يُعرف فيه مخالف ممن يُعتدُّ بقوله إلَّا ما يحكى عن الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وممن نقل الإجماع على ذلك:

- الإمام الوزير ابن هبيرة حيث قال: (وأجمعوا على أنَّ السحر له حقيقة، إلَّا أبا حنيفة فإنه قال: لا حقيقة له عنده..)[(١)].

- والإمام ابن القطَّان رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث جاء في كتابه: (وأَجمعوا على الإيمان أَنَّ السِّحر واقع، وعلى أَنَّ السحرة لا يضرُّون به أَحدًا إلَّا بإذن الله)[(٢)].

- والإمام محمد بن أحمد القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: (فهو مقطوع به بإخبار الله تعالى ورسوله ﷺ على وجوده ووقوعه، وعلى هذا أَهلُ الحل

(١) «الإشراف على مذاهب الأشراف» نقلًا عن تفسير ابن كثير (١/ ١٧٥).

(٢) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٩٣)، وقد وقع في الأصل: وأجمعوا على أن الإيمان واقع، فاستظهر محقق الكتاب سقوط لفظة: «السحر»، وأن الصواب ما أثبته.

والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتِّفاقهم بحُثالة المعتزلة، ومخالفتهم أهل الحق)(١).

- وقال الإمام ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ بعد أن ذكر نفي المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة: (وهذا خلافُ ما تواترت به الآثارُ عن الصحابة والسَّلف، **واتَّفق عليه الفقهاء وأَهل التفسير والحديث، وأَرباب القلوب من أَهل التّصوُّف، وما يعرفه عامَّةُ العقلاء**)(٢).

ومستندُ هذا الإجماع النصوص الورادة من الكتاب والسُّنَّة المثبتة أنَّ للسحر حقيقة وأَثرًا، ومن تلك النُّصوص:

قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وقد استدلَّ أَهلُ العلمِ بهذه الآية على أنَّ للسحر حقيقة، من عدة أَوجه، منها: أن الله قال: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ فلو لم يكن له حقيقة لما أَمكن تَعلُّمه ولا تعليمه(٣).

وفي قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ دلالة بيِّنة على أَنَّ للسحر أَثرًا وحقيقة يقع به التفريقُ بين المرأة وزوجها، وفي ذلك يقول الإِمام محمد الأمين الشنقيطي: (فهذه الآيةُ تدلُّ على أَنَّه

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/ ٤٦).
(٢) «بدائع الفوائد» لابن القيِّم (٢/ ٧٤٦).
(٣) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/ ٤٦).

شيءٌ موجودٌ له حقيقة تكونُ سببًا للتفريقِ بين الرِّجُلِ وامرأته، وقد عبَّر الله عنه بـ«ما» الموصولة، وهي تدلُّ على أنَّه شيءٌ له وجودٌ حقيقيٌّ)(١).

ومن الأوجه المستفادة من هذه الآية على ثبوت حقيقة السِّحر، وأنَّ له أثـرًا، أنَّ الله قـال: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ والاستثناءُ دليل على حصول الآثار بسببه(٢).

ومن الأدلة التي استدلُّوا بها أيضًا:

- قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤].

ووجه الاستدلال بهذه الآية = هو أَمْرُ اللهِ لنبيه ﷺ بالاستعاذة بالله من شرِّ النَّفَّاثات، وسواء كان المقصود بالنَّفاثات: السواحر اللاتي يعقدن في سحرهن وينفثن، أو كان المقصود الأنفس الخبيثة(٣)؛ فلولا أنَّ للسِّحر حقيقةً لما أمر الله نبيَّه بالاستعاذة منها، يقول الإمام ابن قيِّم الجوزية: (وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ دليلٌ على أنَّ هذا النَّفث يَضرُّ المسحور في حال غَيْبته عنه، ولو كان الضَّرر لا يحصُلُ إلَّا بمباشرةِ البدن ظاهرًا ـ كما يقوله هؤلاء ـ = لم يكن للنَّفث، ولا للنَّفاثات شَرٌّ يُستعاذ منه)(٤).

وقد اتَّفق أهلُ التَّفسير على أنَّ سبب نزول سورة «الفلق» ما كان من سحر لبيد بن الأعصم للنبي ﷺ(٥).

وفي بيان جواز إصابة الأنبياء بالسِّحر، يقول الإمام الخَطَّابيّ رحمه الله: (... الأنبياء صلوات الله عليهم يجوزُ عليهم من الأعراضِ والعللِ ما

---

(١) «أضواء البيان» (٤/٥٤٦).
(٢) انظر: «التفسير الكبير» للرَّازي (١/٦٢٦).
(٣) كما هو استظهار الإمام ابن القيِّم رحمه الله. انظر: «بدائع الفوائد» (٢/٧٣٦).
(٤) «بدائع الفوائد» (٢/٧٤٦).
(٥) انظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٢/٤٦)، «معاني القرآن» للفرَّاء (٣/٣٠١)، «أسباب نزول القرآن» للواحدي (٧٥٣).

يجوزُ على غيرهم، إلَّا فيما خَصَّهمُ الله به من العِصْمَةِ في أمر الدِّين، الذي أَرصدهم له، وبعثهم به، وليس تأثير السِّحر في أبدانهم بأكثرَ من القتل، وتأثيرِ السُّمِّ والأَمراض وعوارض الأَسْقَامِ فيهم، وقد قُتِل زكريا وابنه يحيى عليهما السلام، وسُمَّ نَبيُّنا ﷺ في الشَّاةِ التي أُهْديت له بخيبر... فلم يكن شيءٌ ممَّا ذكرنا قادِحًا في نُبوتهم، ولا دافعًا لِفضيلتهم وإنَّما ابتلاء.. ولم يكن أحدٌ يلقى من عداوة الشَّيطان وكيده ما يلقاه النبيُّ ﷺ، وقد أخبر الله تبارك وتعالى في مُحْكَمِ كتابه أنَّ الشيطانَ يكيد الأنبياء أشد الكيدِ، ويعرضُ لهم بأبلغ ما يكون من العنت، فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]؛ أي: في قراءته، كيدًا له، وتلْبِيسًا على أُمَّته.... فأمَّا ما يتعلَّقُ من أمره ﷺ بالنُّبوُّة، فقد عَصَمَه الله في ذلك، وحَرَسَ وحيه أن يَلْحَقهُ الفساد والتبديل، وإنَّما كان يُخيَّل إليه من أنَّه يفعل الشيء ولا يفعله في أمر النِّساء خُصوصًا، وفي إتيان أهله قَصْرَة، إذا كان قد أُخذ عنهن بالسِّحر، دون ما سواه من أمر الدِّين والنُّبوَّةِ... فلا ضرر إذن مما لَحِقَه من السِّحر على نُبوَّته، ولا نقص فيما أَصابه منه على دينه وشريعته، والحمد لله على ذلك)[1].

وقال أبو العبَّاس القرطبي رحمه الله: (... الأنبياءُ من البَشَر، وأنَّه يجوز عليهم من الأَمراضِ والآلام، والغضب، والضَّجَرِ، والعجْزِ، والسِّحر، والعين، وغير ذلك = ما يجوزُ على البَشَرِ، لكنَّهم معصومون عمَّا يُناقض دلالة المُعجِزة؛ من معرفة الله تعالى، والصِّدقِ والعصْمَةِ من الغَلَطِ في التَّبليغ، وعن هذا المعنى عبَّر الله تعالى بقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤] من حيثُ البَشَريَّة يجوزُ عليهم ما يجوز عليهم، ومن

(١) «أعلام الحديث» (٢/١٥٠١ ـ ١٥٠٤).

حيثُ الخاصَّة النَّبويَّة امتاز عنهم، وهو الَّذي شَهِد له العليُّ الأعلى: بأنَّ بَصَرَهُ ما زاغ وما طغى، وبأنَّ فؤادَهُ ما كَذَب ما رأى، وبأنَّ قوله وحْيٌ يوحى، وأنَّه ما ينْطِقُ عن الهوى)[١].

قد قدحَ بعضهم في دلالة هذا الحديث، ولم يرتضِ ما دلَّ عليه من تأثير السِّحر في رسول الله ﷺ.

وقد كان حاصلُ مواقفِ الآبِينَ لما تضمنه الحديث يؤول إلى مَوْقِفَين:

◻ الأول: من ردَّ الحديث مطلقًا، ورماه بالوضْع:

وممن ذهب إلى هذا القول من المتقدمين: المعتزلة، وأبو منصور الماتُريدي[٢]، وأبو بكر الجصَّاص[٣] ومن المتأخرين: الشيخ محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا. وغيرهم.

◻ الثاني: من تأوله، وصَرَفَه عن ظاهره وتعسَّف في توجيهه:

كما فعل الطاهرُ بن عاشور[٤] رَحِمَهُ اللهُ.

---

(١) «المفهم» (٥/ ٥٧٠ ـ ٥٧١).

(٢) أبو منصور الماتريدي (؟ ـ ٣٣٣هـ): **هو**: محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، من أئمة علماء الكلام، له مذهب مستقل امتاز به، إليه يُنسب المذهب الماتريدي، من تصانيفه: «أوهام المعتزلة»، و«مآخذ الشَّرائع» = **انظر**: «الأعلام» (٧/ ١٩).

(٣) أبو بكر الجَصَّاص (؟ ـ ٣٧٠هـ): **هو**: أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر الجَصَّاص، من أئمة الحنفية، وقيل: كان يميل إلى الاعتزال، من تصانيفه: «أحكام القرآن» = **انظر**: «السِّير» (١٦/ ٣٤٠).

(٤) محمد الطَّاهر بن عاشور (١٢٩٦ ـ ١٣٩٣هـ): **هو**: محمَّد الطاهر بن عاشور، رئيس المُفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزَّيتونة، وأحد أعضاء المَجْمعين العربيين في دمشق والقاهرة، من تصانيفه: «موجز البلاغة»، و«مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة» = **انظر**: «الأعلام» (٦/ ١٧٤).

وكلتا الطائفتين تتفق على عدم الإقرار بما تضمَّنه الحديثُ من لحُوقِ أذى السِّحرِ بالمصطفى ﷺ، وتأثره بما عمل له؛ ومنشأُ الرَّفضِ عند هؤلاء، قيام المعارض العقليِّ الَّذي حال بينهم وبين قبول ما انطوى عليه الحديث.



المطلب الثَّاني

سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث سحر النبي ﷺ

تتلخَّصُ المعارضات العقلية على الأحاديث المسوقة فيما يلي:

الأول: وهي شبهة من ذهب إلى إنكار أنَّ للسحر حقيقة أصلًا، بناءً على أن إثبات ذلك ينشأ عنه عدم التمييز بين معجزات الأنبياء، وسحر السَّحرة.

وهذا المسلك جنح إليه طائفة من المعتزلة، وأبو منصور الماتريدي، وأبو بكر الجصَّاص، والطَّاهر بن عاشور. وغيرهم ممن تأثَّر بمادَّةٍ اعتزاليَّةٍ؛ فإنَّ ذلك مَبنيٌّ على التسوية بين جنس معجزاتِ الأنبياءِ، وجنس سحر السَّحرة وعدِّهما من بابٍ واحدٍ.

وفي تقرير ذلك عند المعتزلة، يقول القاضي عبد الجبَّار: (وينقسم السِّحرُ، ففيه ما هو كفرٌ؛ وهو ما يدَّعون من أنَّه يُمكنهم إحياءُ الموتى بالحيَل، وطي البلادِ، وأن يزيلوا عن المصروعِ ما نزل به.. وإنَّما صار ذلك كُفرًا؛ لأنَّ معه لا يمكنُ التمسُّك بالنُّبوات؛ لأنَّه متى جُوِّزَ في ذلك **وإن كان فيه نقضُ عادةٍ، وكان من الباب الَّذي يتعذَّرُ على النَّاس فعلُ مثله أن يكون من فعل السَّحرة = جُوِّزَ في الأنبياء صلوات الله عليهم، أن يكونوا مُحتالين، وإن كانوا فعلوا المعجزات، ولا يمكن معه العلمُ بالنُّبوات، ولا بالفرقِ بين ما يختصُّ الله بالقُدرة عليه وبين مقدور العباد..)**[1].

فبيِّنٌ من كلام القاضي عبد الجبَّار، ظنُّه أنَّ في إثبات حقيقةٍ للسحر، ما يلزمُ منه جَريَانُ ما ينقضُ العادة ويخرقها على يد السَّاحر،

---

(١) «متشابه القرآن» (١٠٢).

فلا يُؤمَنُ أن يُظنَّ بأن ما يأتي به الأنبياء هو من قبيل ما جرى على يدِ هؤلاء المحتالين من السَّحرة؛ فيتعذَّرُ على ذلك الاستدلال على النبوة!

وما ضَربه من الأمثلة مما يدَّعيه السحرة من إحياء الموتى.. إلخ يُبرهن على أنَّه يظنُّ أن في إثبات حقيقةٍ للسحر ما يقتضي أن يَجْري على يد السَّحرة ما هو من قبيل ما يعجز عنه الإنسُ والجن، لذا تجده في موضعٍ آخر يحصر أثر السِّحر فيما لا يخرجُ عن الوجه الَّذي يحتال أحدنا فيه من أنواع المضرة، فأنكر بذلك استطاعة السَّاحر أن يُلحِق الضَّرر بالمسحور على وجه لا يُباشر فيه الساحرُ المسحور بالأذى، ولمَّا كان حديثُ عائشةَ دليلًا بيِّنًا على خلاف ما ذهب إليه حيث دلَّ الحديثُ على تأثر النبي ﷺ بسحر لَبِيدٍ دون مُباشرة من لبيد اليهودي له = سارع القاضي عبد الجبَّار إلى إنكار الحديث وعدم قَبوله.

وفي ذلك يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٣، ٤].

(وهذا القولُ لا يدلُّ على أَنَّ النَّفاثاتِ في العُقَدِ، اللاتي كن يعقدن على الخيوط ويَنفثن عليه، كُنَّ ضارَّاتٍ بالنَّاس على غير الوجه الذي يصحُّ من أحدنا أن يحتال فيه من أنواعِ المَضرَّةِ؛ على ما تقوله الحشوية في أَنَّهنَّ كن يسحرن النَّاس، وأَنَّهن سحرن النبي صلى الله عليه، ... فلا يدلُّ ذلك على أَنَّ للعبدِ سَبيلًا إلى ما يذكرونه في السِّحرِ)(١).

وقال أبو منصور الماتريدي: (الأصلُ أنَّ الكهانة محمولٌ أكثرها على الكذب والمُخادعة والسِّحر على الشُّبه والتخييل)(٢).

بل بالغ أبو بكر الجصَّاص ـ عفا الله عنه ـ فنسب الحديثَ إلى كونه من وضع المُلحدين!! كلَّ ذلك بناء على أَصله الفاسد؛ حيث ظَنَّ أنَّ في

---

(١) المصدر السَّابق (٧٠٨).

(٢) «التوحيد» للماتريدي (٢٠٩).

إثبات أن للسحر حقيقة وأثرًا يستلزمُ إبطال معجزات الأنبياء عليهم السَّلام؛ لتعذُّر الفرق حينئذٍ بين المعجزة والسحر، وأنَّ ذلك يقتضي أنَّهما من باب واحد. لذا يقولُ مقرِّرًا ذلك: (وقد أجازوا من فعل الساحر ما هو أطم من هذا وأفظع، وذلك أنهم زعموا أن النبي عليه السلام سُحر، وأن السحر عمل فيه، حتى قال فيه: إنه يتخيل لي أني أقول الشيء وأفعله، ولم أقله ولم أفعله، وأنَّ امرأةً يهودية سحرته في جُف طلعة ومشط ومشاقة[1] حتى أتاه جبريل عليه السلام فأخبره أنها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر، فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض، وقد قال الله تعالى مكذبًا للكفار فيما ادعوه من ذلك النبي ﷺ، فقال جلَّ من قائلٍ: ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨]. ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين تلعُّبًا بالحشو الطغام واستجرارًا لهم إلى القول بإبطال معجزات الأنبياء عليهم السلام والقدح فيها، وأنه لا فرق بين معجزات الأنبياء وفعل السحرة، وأنَّ جميعه من نوع واحدٍ، والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم، وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، فصدَّق هؤلاء من كذَّبه الله وأخبر ببطلان دعواه وانتحاله)[2].

الثَّاني: أنَّ في إثبات الحديث زَعْزعةَ الثِّقةِ بعصمة النبي ﷺ، خصوصًا فيما يتعلق بأمْرِ التبليغ؛ إذ لو جُوِّز أنَّه سُحرَ، وأنَّه كان يُخيَّلُ إليه أنه يفعل الأَمر ولا يفعله، فليس هناك عندئذ ما يمنع من جريان هذا التخييل فيما يبلِّغُهُ رسول الله ﷺ = فتسقطُ عند ذلك الثِّقةُ بالدِّين.

---

(١) وردت في إحدى الرِّوايات بهذا اللفظ، والمُشاقة: وهي الواحدة من مشاق الكتَّان، وقيل هي: المشاطة من الشَّعر = انظر: «المفصح المفهم» لابن هشام الأنصاري (٢٤١)، «المفهم» للقرطبي (٥/ ٥٧٢).

(٢) «أحكام القرآن» للجصَّاص (١/ ٧٠).

وفي ذلك يقول الشيخ محمد رشيد رضا مُبيِّنًا موقف شيخه محمد عبده: (أنكر الجصَّاص الحديث المروي في ذلك، وكذلك الأُستاذ الإمامُ لمعارضته للقرآن، **أو ما فيه من الشبهة على عصمة النبي ﷺ** حتى في أمر التبليغ، مع أنَّه مرويٌّ في الصحيحين؛ لأنَّ من علامة الحديث الموضوع مخالفته للقطعي من القرآن **وغيره**)[١].

الثالث: أنَّ السحر من عمل الشيطان، وأَثَرٌ من آثار النُّفوسِ الخبيثة، ولا يقع تأثيرهم إلَّا على الأنفس الضعيفة، وأَصحاب الطبائع الشهوانيَّةِ، ومحال أن يؤثر ذلك على جَسَدِ خير البريَّة صاحب النفسِ الزكيَّة[٢].

وفي طيِّ هذه الشُّبه تفاريع من الشُّبه النَّقلية التي ظنُّوا أَنَّها عاضدةٌ لدعواهم، وسيأتي في أثناء هذا البحث الإشارةُ لبعض ما استدلُّوا به لتدعيم ما ذهبوا إليه.



(١) «تفسير المنار» (٩/ ٥٩ ـ هامش)، **وانظر له أيضًا**: «المنار والأزهر» (٩٧).

(٢) **انظر**: «تفسير المنار» (٩/ ٥٩)، و«السُّنَّة النبوية» للغزالي (٧٦)، و«تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (٢٠٩).

المطلب الثَّالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث سحر النبي ﷺ

وأما الجواب عن المعارض الأوَّل، وهو: دعوى أنَّ إثبات الحديث يلزم منه بطلان النبوة..

فيقال: لا يلزم عند التحقيق من إثبات تلك الأحاديث بطلان النُّبوَّة إلا عند من سوَّى بين معجزات الأنبياءِ وبين ما تأتي به السَّحرة والكهان، ولم يُثبِت فرقًا يعود إلى جنس كلٍّ منهما، ولا فرقًا يعود إلى إرادة الخالق، ولا قدرته ولا حكمته.

وأمَّا على قول أهل السُّنَّة والجماعة فإنَّه لا يلزمُ؛ إذْ الفرق عندهم أجلى من الشَّمس بين آيات الأنبياء وسحر السَّحرة والكُهان في الحدِّ والحقيقة، ومن سوَّى بينهما فقد قدح في معجزات الأنبياء من حيثُ أراد تنزيههم؛ إذْ جعل الباب واحدًا لا فرق بين آيات الأنبياء ولا سحر السَّحرة، ولذا حتى يسلم باب النبوَّة عند المعتزلة أنكروا خرق العادة لغير نبي، والتزموا لذلك إنكار السِّحر، وكرامات الأولياء وكلَّ ما هو خارق للعادة[1]، فخالفوا بذلك مجموع علْمين: الأدلَّة الشَّرعيَّة والبراهين العقليَّة الحسيَّة الدَّالة على إثبات السحر وأَثره.

وأمَّا الأشاعرةُ فقد شاركوا المعتزلة في أَصلهم الفاسد، وفارقوهم بأن أَثبتوا أَنَّ للسحر حقيقةً وأثرًا، وجوَّزوا أَن يجري على يدِ النبي ما هو من جنس سحر السَّحَرة، وجعلوا الفرق بين آيات الأَنبياءِ وسحر السحرة،

---

(١) **انظر**: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٥٦٨ ـ ٥٧٢)، و«النبوات» لابن تيميَّة (١/ ٤٨٤).

هو مُجرد ادِّعاء النبوَّة، وتحدِّي النبي بالإتيان بمثل ما جاء به، وتقريع مُخالفه بتعذُّر مثله عليه(١).

وهذا التفريق باطلٌ؛ إذ حقيقته عدم اختصاص المعجزة بما يُميزها عن غيرها، ثم إنَّ في تسويتهم بين جنس آيات الأنبياء وسحر السحرة = سَلْبًا لدلالة تلك الآيات أن تكون دالة بنفْسها على صدق الأنبياء، فإنَّ خاصِّية الدليل ما يستلزم المدلول ويختصُّ به، فإن وقعت الشَّركة بينه وبين غيره، لم يعد دليلًا، والأوجه الدَّالة على بطلان ما فرق به الأشاعرة بين آيات الأنبياء وسحر السحرة، لا يفي المقام بذكرها(٢).

وما ادَّعاه المعتزلة، ومن وافقهم كأبي بكر الجَصَّاص من أنَّ في ثبوت حديث عائشة رضي الله عنها، وغيره من الأحاديث الدَّالة على أنَّ للسحر حقيقة = إبطالًا لمعجزات الأنبياء؛ إذ يستوي حينئذٍ ما يأتون به، وما يأتي به السَّحرة؛ فدعوى غير صحيحة؛ إذ الفرق بين آيات الأنبياء التي هي خارجة عن مقدور الإنس والجنِّ الخارقة لسنن الله الكونية، التي اختصَّ الله بالقُدرة عليها، وسحر السحرة الذي لا يخرجُ عن كونه من العجائب لخروجه عن نظائره وعما اعتاده النَّاس = واضحٌ جلي، ويمكن بيان الفرق بينهما بغير ما ذكر، في الوجوه التَّالية:

الأول: أَن النَّبيَّ صادقٌ فيما يُخبِرُ به عن الكُتُبِ، لا يكذب قطُّ، ومن خالفهم من السَّحرة والكُهان، لا بدَّ أن يكذب؛ كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢١، ٢٢٢].

---

(١) **انظر**: «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل» للباقلَّاني (٩٣)، و«النبوات» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٢٥، ٤٨٥)، و«حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة» للدكتور عبد الله القرني.

(٢) **انظر**: «النُّبوَّات» (١/ ٢٣٠ ـ ٢٤٤).

الثانـــي: مِن جِهَةِ ما يأمر به الأنبياء ويفعلونه، وما يأمر به السَّحرة ويفعلونه؛ فإنَّ الأنبياء لا يأمرون إلَّا بالعدل، وطلب الآخرة، وعبادة الله وحده، وأعمالهم البرُّ والتقوى، ومخالفوهم يأمرون بالشِّرك والظلم ويُعظِّمون الدُّنيا، وفي أعمالهم الإثمُ والعدوان.

الثالـث: أن السحر والكهانة، ونحوهما أمورٌ معتادة معْروفةٌ لأَصحابِها، ليست خارقةً لعادتهم، وآياتُ الأنبياء لا تكون إلَّا لهم ولمن تَبِعَهم.

الرَّابـع: أنَّ الكهانة والسِّحرَ يناله الإنسان بتعلُّمهِ، وسَعيه، واكتسابه، وهذا مُجرَّبٌ عند النَّاس، بخلاف النُّبوَّةِ فإنَّه لا ينالها أحدٌ باكتسابه.

الخامس: أنّ النبوَّة لو قُدِّر أن تُنال بالكَسْبِ، فإنَّما تُنالُ بالأعمالِ الصالحةِ، والصدق، والعدل، والتوحيد. لا تحصلُ مع الكَذِبِ على مَن دون الله؛ فضلًا عن أن تحصُلَ مع الكَذبِ على الله.

السادس: أنَّ ما يأتي به السحرة والكهان يمكن أن يُعارَضَ بمثله، وآيات الأنبياءِ لا يمكن أحدًا أن يُعارضها بمثلها.

السابـع: أن تلك ليست خارقة لعادات بني آدم، بل كُلُّ ضَرب منها معتادٌ لطائفة غير الأنبياء؛ وأمَّا آيات الأنبياء فليست معتادة لغير الصادقين على الله، ولمن صدَّقهم.

الثامــن: أنَّ هذه قد لا يقدر عليها مخلوق؛ لا الملائكة، ولا غيرهم: كإنزال القرآن، وتكليم موسى، وتلك تقدر عليها الجنُّ والشَّياطين.

التاسع: أن النبيَّ قد تقدَّمه أنبياء؛ فهو لا يأمر إلَّا بجنس ما أَمرت به الرُّسل قبله، فله نُظَراء يُعتَبَر بهم، وكذلك السَّاحر، له نظراء يعتبر بهم.

العاشر: أن النبي لا يأمر إلَّا بمصالح العباد في المعاش والمعاد، فيأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر؛ فيأمر بالتوحيد، والإخلاص، والصدق، وينهى عن الشِّرك، والكذب، والظلم. فالعقول والفِطرُ توافقه؛ كما توافق الأنبياء قبلَه؛ فيصدِّقه صريح المعقول وصحيح المنقول الخارج عما جاء به)[١].

وأمَّا الكشف عن مدى مخالفة من أنكر حقيقة السحر؛ للضرورة الحسِّية، فيقال: الأُمم بشتى دياناتهم، وأعراقهم، واختلاف ديارهم يُثْبتون أنَّ للسحر حقيقة، لما يُشاهدونه من آثاره في الواقع من عوارض تُلحق بالمسحور ألمًا يجده في نفْسه، أَو تصيبه في عقله، أَو تُفرِّق بينه وبين أَهله، أَو تقتله، ولذا ترى الفقهاء يعقدون في مُصنَّفاتهم للسحر مسائل[٢]، ويبحثون في حكم الآثار المترتبة عليه، فيبحثون مثلًا في التكييف الفقهي لمن قَتَلَ بسحره، أَيضًا في حكم الساحر من جهة ارتداده وكفره؛ فلو لم يكن للسِّحرِ حقيقة لما بلغ أَثرُهُ إلى حدِّ القتل، وإيقاع التفريق، وإزالة العقل، فالمشاحةُ في ذلك، وإنكاره يُعدُّ مخالفةً لما هو مقتضى الضَّرورة الحسيَّة.

لذا يقول الإمامُ ابن قتيبة متعجِّبًا من قالة هؤلاءِ: (ونحن نقول: إنَّ الَّذي يذهب إلى هذا، مُخالفٌ للمسلمين، واليهود، والنَّصارى، وجميع أَهل الكتاب، ومخالفٌ للأمم كلِّها: الهند ـ وهي أَشدُّها إِيمانًا بالرُّقى ـ، والرُّوم، والعرب في الجاهليَّة والإِسلام..)[٣].

---

(١) «النبوات» (١/ ٥٥٨ ـ ٥٦٠) بتصرّف، **وانظر أيضًا**: ذات المصدر (٢/ ١٠٧٤ ـ ١٠٩٠).

(٢) **انظر على سبيل المثال**: «المغني» لابن قدامة (١١/ ٤٥٥)، و«روضة الطالبين» للنووي (١٥٨٩)، و«البيان شرح المهذَّب» للعمراني (٩/ ٦٧).

(٣) «تأويل مختلف الحديث» (٢١٠)، **وانظر**: «الحجَّة في بيان المحجَّة» للأصبهاني (١/ ٥٢١).

ويقول أبو العبَّاس القرطبي: (وبالجملة: فهو أمرٌ مقطوعٌ به بإخبار الله تعالى به ورسوله ﷺ عن وجوده، ووقوعه. فمن كذَّب بذلك؛ فهو كافرٌ، مُكذِّبٌ لله ولرسوله، **منكرٌ لما عُلمَ مُشاهدةً وعِيانًا. ومنكر ذلك**: إن كان مستسرًّا فهو الزنديق، وإن كان مُظْهرًا فهو المرتدُّ)[1].

والذي ينبغي الإشارةُ إليه: أنَّه مع إنكار أهل العلم على المعتزلةِ ومن تأثَّر بهم في إنكار أن يكون للسحر حقيقة = إلَّا أنَّه ينبغي أن يُعلم أنَّ هناك فرقًا بين أن يكون كلُّ صور السِّحر هي من قبيل التخييل الذي لا حقيقة فيه، وبين أن يكون سحر التخييل ضَربًا من ضروب السِّحر مع وجود ما هو حقيقة لا خيال فيه.

فالذي يُنكره أهل السُّنَّة ومن وافقهم هو الأوَّل لا الثَّاني، فأهل السُّنَّة والجماعة يُقرِّرون أنَّ السحر منه ما هو تخييل، ومنه ما هو حقيقة، ومن قال من أهل العلم: إن السحر حقٌّ، ثم ذهب يستدلُّ على حقيقته بمثل قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]. **فمراده** ـ والله أعلم ـ: أن هذا النَّوع من السحر خيال بالنِّسْبَة لما يقع في العين من تحرُّك العِصيِّ والحبال، حقيقة من جهة ما يقع في قلب النَّاظر إليها من الرَّهبة، والخوف، والاشتباه في أمره، ومما يدلُّ على ذلك: قوله تَعَالَىٰ: ﴿قَالَ أَلْقُوا۟ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١٦].

فَوصْفُ الله لما جاؤوا به بالعِظَم، هو بالنسبة لما أحدثه تخييلهم، وصنيعهم من أثرٍ في أنفُسِ الحاضرين الذين خُيِّل لهم تحرُّك تلك العصي والحبال وكأنَّها تسعى حقيقة. لا أن التخييل هو في نفس الوقت كان حقيقة، فإنَّ هذا لا يقوله أحد؛ إذ هو جمع بين النقيضين، وذلك ممتنع عقلًا.

---

(١) «المفهم» (٥/ ٥٦٩).

وبعد الكَشْفِ عن فساد الأصل الذي أنكر المخالفون الحديثَ بسببه = يَسْتَبِين بطلان ردِّهم للحديث، فالحديثُ صحيح لا مطعن فيه لا من جهة إسناده، ولا من جهة متنه، وكلٌّ من حاول الطعن فيه من جهة الصناعة الحديثية فقد رام نقض الإجماع.

وبيان وجه ذلك:

أنَّ الحديث مما اتفق الشيخان على إخراجه، وما أخرجاه قد أجمعت الأُمَّة على تلقيه بالقبول[1] سوى أَحرفٍ يسيرة جرى بعض الحفَّاظِ على انتقادها أكثرها متعلِّق بالإسناد، ولم يكن هذا الحديث من تلك الأحرف التي استدركها الحفَّاظ على البخاري ومسلم.

ومحصَّل ذلك: أنَّ من طعن في هذا الحديث بعد انعقاد هذا الإجماع = فقد وقع في الضَّلالة بعد الهدى لمخالفته سبيل المؤمنين، وعلى رأْسهم الأئمة الأثبات الذين هم أعلم النَّاس بما يصحُّ وما لا يصحُّ أن يُنْسَبَ للرسول ﷺ، يقول الإمامُ ابن قيِّم الجوزية في الكلام على هذا الحديث: (هذا الحديث ثابتٌ عند أهل العلم بالحديث، مُتلقًّى بالقَبولِ بينهم، لا يختلفون في صحته، وقد اعتاص على كثيرٍ من أهل الكلام وغيرهم، وأنكروه أَشدَّ الإنكار، وقابلوه بالتكذيب.. وقد اتَّفق أَصحابُ «الصحيحين» على تصحيح هذا الحديث بكلمةٍ واحدة، والقِصَّة مَشْهورةٌ عند أَهل التفسير، والسُّنن، والحديث، والتَّاريخ، والفقهاء، وهؤلاء أَعلمُ بأحوال رسول الله ﷺ وأيامه، من المُتكلِّمينَ)[2].

لذا دَرَجَ أهل العلمِ على أَنَّ الطاعن في هذا الحديث سواء من جهة

---

(١) انظر: «علوم الحديث» للإمام ابن الصَّلاح (٢٨ ـ ٢٩)، و«نزهة النظر» للإمام ابن حجر (٧٤ ـ ٧٦)، و«فتح المُغيث» للحافظ السَّخاوي (١/ ٩٢ ـ وما بعدها).

(٢) «بدائع الفوائد» (٢/ ٧٤٠).

سَنَده أو متنه = حقيق بوصف: «الابتداع»[١]، و«الزَّيغ»[٢] ولا يكون هذا الوصف منهم، إلَّا لمُناقضته الدَّلائل، وخروجه عمَّا اتَّفقوا عليه.

أَمَّا دعواهم أن في الحديث زعزعةَ الثقة بما يُبلِّغه الرسول ﷺ:

فيقال: ليس في إثبات سحر النبي ما يؤدي إلى القول بتجويز ذلك.

وبيان ذلك: أنَّ عصمته ﷺ في التَّبليغ قد انتصبت البراهين القطعية على تحقُّقِها، وليس ثبوتُ الاعتقادِ بذلك متوقفًا على نفي لحوق السحر به، فالعصمة ثابتةٌ بدلائلِها متحقِّقةٌ ببراهينها في جميع الحالات، ومنها الحالةُ التي هي مَحلُّ النِّزاع.

وفي بيان ذلك يقول الإمام المازَري: (وقد أنكر بعض المبتدعةِ هذا الحديث من طريق ثابتة وزعموا أنَّه يحطُّ منصب النبوءة ويشكِّكُ فيها، وكُلُّ ما أَدَّى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أنَّ تجويز هذا يعدم الثقة بما شرعوه من الشرائع ولعلَّه يتخيل إليه جبريل ﷺ، وليس ثم ما يراه، أَو أَنَّه أُوحي إليه وما أُوحي إليه = وهذا الذي قالوه باطل، وذلك أنَّ الدليلَ قد قام على صدقهِ فيما يبلغه عن الله سبحانه، وعلى عصمته..)[٣].

ثم إنَّه يقال: إما أن يكون لدى النَّافين براهينُ ودلائلُ على عصمة الرَّسول ﷺ من الخطأ في التبليغ، أوْ ليس عندهم ما يثبتون به ذلك إلَّا نفيهم لكونه ﷺ سُحِرَ.

فإن كان الأوَّل: فليس هناك ما يحمل على الطَّعن في الحديث الذي يُثبت ذلك؛ إذ ثبوت عصمته ﷺ كما تقدَّم ليس متوقِّفًا على نفيهم لهذا الحديث.

---

(١) **انظر**: «المعلم» للإمام المازَري (٣/ ٩٣)، وجُلُّ من جاء بعده ارتضى وصفه ونقل كلامه. **انظر على سبيل المثال**: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٨٦)، و«شرح صحيح مسلم» للإمام النووي (١٤/ ١٧٤)، و«فتح الباري» للإمام ابن حجر (١٠/ ٢٨٧).

(٢) **انظر**: «المفهم» (٥/ ٥٧٠).

(٣) «المُعْلِم» للمازري (٣/ ٩٣).

وإن كان الدَّليلُ اليتيمُ على عِصْمتهِ، هو نَفْيَ السِّحرِ عنه؛ فهذا باطلٌ؛ لأنَّ قولَهم هذا يستلزم الدَّور؛ إذ معنى ذلك أن يكون الدَّليلُ على عصمته من تضرُّره بالسِّحر ﷺ = هو امتناع السحر عليه. وهذا هو الدَّور بعينه.

ثم إنَّه يقال أيضًا: إنَّ غاية ما لحقه ﷺ من أذى السِّحر لا يعدو أن يكون عَرَضًا من الأعراض التي تعتري البشر، ومرض من الأمراض التي أثَّرت فيه؛ سواء قيل: إن ذلك التأْثير في نَفْسِه وإدراكه، أو قيل: إنَّ غاية ما بلغ إليه تأثير السحر هو إصابته في جسمه فقط = فليس في تثبيت أحدِ الأمرين ما يكون خارمًا لجناب العصمة؛ إذ كما أنَّه قد ثبت بالبراهين لحوق الحزن والهمِّ والكرب والنسيان والسهو به ﷺ، وهي عوارض نَفْسيَّة لم تكن لتستلزم انزياحًا عن محور العِصمة = **فكذلك الحال فيما لو قيل**: إن ما أَصابه من السِّحر قد سرى أثره في نَفسه الشريفة ﷺ؛ فإنه أثر عارض لا يوهن العصمة، ولا يقدح في الرِّسالة.

فحاصل هذه الرِّوايات لمن سَبَرها لا تخرج في دلائلها عن أن يكون ما عرض له ﷺ إمَّا مجرَّدُ تخييل عارضٍ، أَو خَاطرٍ طارئ، أنه قد جاء إلى عائشة وهو عالم أنه لم يجئها، وأنَّ هذا الخاطر يعاوده على خلاف عادته[1].

وقد يَرْقى هذا الخاطرُ إلى الظنِّ وهذا الظن ليس مُطَّردًا، وإنَّما في أَمر خاص من أُمُور الدُّنيا، وهو كونه كان يظن أنه يأتي أهله ولم يكن يفعل ذلك.

ولذا قال الحافظ ابن حجر: (وقد قال بعض العلماء: لا يلزم من أنَّه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله أن يجزمَ بفعله ذلك وإنَّما

(١) «الأنوار الكاشفة» للمُعلِّمي (٢٤٩).

يكون من جِنْس الخاطر يخطرُ ولا يَثْبت..)[١].

وصدور الظنِّ منه ﷺ فيما يتعلَّقُ بأمر الدُّنيا ليس بممتنع وليس هو مما يقدح في عصمته، فقد ثبت مثل هذا الظنِّ في واقعة تأبير النَّخل حيث ظنَّ أنَّ النخل لا يحتاج إلى تأبير[٢].

وكظنِّه ﷺ بعد أنَّ صلى ركعتين أَنَّه صلَّى أَربعًا[٣]؛ فكما أَنَّ هذا الظن الوارد عنه في قضيتي تأبير النَّخل والسَّهو لا يقدح في عصمته ﷺ = فكذلك ظنُّه بسبب أثر السِّحر بأنَّه يفعل الشيء ولا يفعله لا يقدح في أَمر العصمة. فتجويز الأَوَّل دون الثَّاني تحكُّم.

وقد أَوردوا على جهة الاعتضاد لتدعيم دعواهم لإبطال ما ثبت في الصحيحين، ما احتجُّوا به من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧] . من جهة أَنَّ الواردَ في الحديث لا يقوى على معارضة القرآن.

فيقال: ردُّ الحديث لمخالفته للقرآن، لا يتأتَّى إلَّا بعد توفُّر شَرْطَين:

الأول: أن تكون دلالة الآية قطعية، والحديث لم يَرْقَ إلى درجة القطعيَّة في دلالته، فيقدم الأوَّل من جهتين: **الأولى**: لقطعية ثبوته، **والثانية**: لقطعيَّة دلالته.

الشرط الثاني: أن يتعذَّرَ الجَمْعُ بين الدليلين، فإن لم يتعذَّر فقد

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٧٨).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الفضائل»، باب «وجوب امتثال ما قاله شرعًا..» (٤/ ١٨٣٥ ـ رقم [٢٣٦١]).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «الأذان»، باب «هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس» (١٤٤ ـ رقم [٧١٤]) ومسلم: كتاب «المساجد»، باب «السهو في الصلاة، والسجود له» (٢/ ٤٠٣ ـ رقم [٥٧٣]).

تقرر في الأُصول أنَّ الجمع مقدم على الترجيح(١).

فإذا أمكن الجمع بين الدليلين فليس من السَّائغ إعمال أحدهما جزافًا، فإنَّ حقيقة ذلك رغبة عن السُّنَّة التي هي بيان للقرآن بنصِّ كتاب الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ فضلًا عنْ أنَّ ذلك نَظَر للشَّريعة بعين النَّقصِ لا الكمال؛ فمن الثابت أنَّ الدَّلائل لا تتناقض، والعدول إلى الترجيح مع إمكان الجمع ليس من طرائق المحققين من أهل العلم.

وما تقرر في علم الأصول من اشتراط ذينك الأمرين حتى يصح المصير إلى الترجيح = لم يكن مُتحقِّقًا فيما استدلُّوا به، ووجْهُ ذلك: أنَّ الآية ليست نصًّا في الدَّلالة على عصمة النبي ﷺ من الإصابة بالسحر؛ ذلك لكون الآية فيها إجمال، هذا الإجمال لا يتَّضح بيانه إلَّا بتقدير محذوف دل عليه السِّياق، وهو المعروف عند الأُصوليين بدلالة «الاقتضاء»، ولولا هذا التقدير لفُهم من الآية ما هو خلاف المقصود منها قَطعًا؛ إذ يستحيل أن يكون المقصود بها أَنَّ الله يعصمه من أَشخاص النَّاس؛ إذ كيف يقال ذلك وهو في الأَصل مُرْسَلٌ إليهم فوجب حينئذ المصير إلى التقدير وهذا المقدر لا يخلو:

إمَّا أن يكون أَذى النَّاس، وهذا غير صحيح؛ لأنَّ كلَّ من له أَدنى اطلاع على سيرته ﷺ يعلم أنَّه ﷺ، قد ناله من الأَذى كالشَّتم، وإدماء عقبه ﷺ، وكسر رَباعيته، وتأثره من سمِّ اليهودية، وغير ذلك من صنوف الابتلاء التي أراد الله له بها رِفعة المنزلة، وجعله قدوة للسَّائرين على سُنَّته ودربه.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٤/٦٠٩)، و«المستصفى» للغزالي (٢/٣٩٥).

فإذا ثبت عدم عصمته من الأذى، فإن السحر مندرج تحت مسماه بلا شك.

وعلى فرض تقدير المحذوف هو الأذى، وأنَّ الله عَصَمه من أذى النَّاس فإنَّه يُحمل على أذى مَشروط، وهو الأذى المانع من التبليغ، لا مُطلق الأذى كما اختاره المحققون من أهل التفسير[١]، ويكون ما ثبت في الحديث مخصِّصًا للآية[٢]، والآية كما اختار ابن كثير مدنية، وهي من أوَاخر ما نَزَلَ على الرسول ﷺ، فتكونُ حادثةُ السِّحرِ فيما يظهر ـ والله أعلم ـ قبل نزولها فلا تعارض حينئذ؛ لأنَّ بعد نزول الآية عصمه الله من السحر ومن غير ذلك من صُنُوفِ الأذى، وأمَّا قبل ذلك فلا.

وإن كان المقدَّر هو العصمة من «القتل» كما هو اختيار بعض أَهل التَّفسير[٣] فحينئذ انْتقضت معارضتهم الحديث بالآية، هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى مما يدلُّ على عدم قَطعيَّة دلالة هذه الآية أنَّ الله تعالى ذكر أَنَّ نبيَّه معصوم من النَّاس، ولفظ «الناس» حسبما تقرَّر في الأُصول من أَلفاظ العموم[٤]، ودَلالةُ العامِّ على أفرادِهِ ظنيَّة، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]. ومن المعلوم أَنَّ لفظ «الناس» أريد به في الآية نعيم بن مسعود الأشجعي رضي الله عنه. وقيل غيره[٥]، وعلى كُلٍّ فليس المقصود به قطعًا جميع الناس.

---

(١) انظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٢/ ٩٢)، و«بدائع الفوائد» (٣/ ١١٧٤)، وبه يُعلمُ عدم صواب ما اختاره الإمام ابن عطيَّة الأندلسي رحمه الله، حيثُ جعل مدار العصمة على العصمة من القتل والأذى اللاحق بجسمه ﷺ، دون أقوال الكُفَّار فيه بالقَضْبِ والشَّتم = وهذا خلاف ما صحَّ في السِّير من إلحاقهم الأذى ببدنه ﷺ.

(٢) انظر: «دفاع عن الصحيحين» للحَجْوي (١١٢).

(٣) كالزَّمخشري. انظر: «الكشَّاف» (٣٠١).

(٤) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ٩٥)، و«إرشاد الفحول» للشَّوكاني (١/ ٤٦٠).

(٥) انظر: «زاد المسير» لابن الجوزي (٢٤١).

وكذا (**النَّاس**) في الموضع الثَّاني مراد به خصوص كفار مكة، (لا جميع النَّاس في أقطار الأرض، ولو أنَّنا حملنا «الناس» على جميع الناس لكان أوَّلُ الآية يدفع آخرها، فلو كان جميع الناس قالوا هذا القول فمن هم المَقول لهم. فَتأويلُها على بعضِ النَّاسِ هو المُتعيِّن)[1].

وعلى ذلك يتأتي الجمع بين الآية والحديث، بأن يقال: الآية من العام الذي أُريد به الخصوص، فيُستثنى منها ما قام به لبيد بن الأعصم من سحر النبي ﷺ.

وأمَّا الجواب عن قولهم: إنَّ السحر من عمل الشيطان وأَثرٌ من آثار النُّفوس الخَبيثةِ؛ فمحال أن يؤثِّر ذلك على جسد النَّبيِّ ﷺ.

فيقال: ليس هناك دليلٌ من النَّقل أو العقل يمنعُ من تسلُّط الشيطان على النبي ﷺ بالأذى، كيف والدَّليل على خلاف ما قرَّروه؛ فقد ثبت أنَّ الشيطان تفلَّت بشهاب من نار يريد أن يرميه به وهو في الصلاة، فجعل النبي ﷺ يقول: «**ألعنُك بلعنة الله**»[2]؛ بل هو الذي تسلَّط بالوسوسة على أبينا آدم عليه السلام حتى أخرجَه من الجنَّة، كما قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠].

وقد تسلَّط على جسد نبي الله أَيُّوب فمرض، فقال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١].

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: (وهذا لا ينافي أنَّ الشيطان لا سلطان له على مثل أيوب؛ لأن التسليط على الأهل، والمال، والجسد من جِنْس الأسباب التي تنشأ عنها الأعراضُ البشرية؛

---

(١) «الدفاع عن الصحيحين» (١١٣).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «المساجد»، باب «جواز لعن الشَّيطان في أثناء الصلاة» (١/ ٣٨٥ ـ رقم [٥٤٢]).

كالمرض، وذلك يقع للأنبياء؛ فإنهم يصيبهم المرض، وموت الأهل وهلاك المال؛ لأسباب متنوعة، ولا مانع من أن يكون جملة تلك الأسباب: تسليط الشيطان على ذلك للابتلاء...)[١].

فإذا جاز تسلطه على نبي الله أيوب عليه السلام؛ فما المانع من جواز تسلُّطه على النبي ﷺ، وعلى هذا فتسلُّط الشيطان على رسوله ﷺ، وعلى نبي الله أَيوب عليه السلام ليس في العقل ما يمنعه وليس فيه غَضٌّ من منصب النبوة، والدَّلائل الشرعية تدل عليه إمَّا نَصًّا أَو ظاهرًا.

وأمَّا تأويل ابن عاشور رحمه الله لحديث عائشة بنفي أن يكون لسحر لبيد أَثَر في المصطفى ﷺ، وإِنَّما غاية ما في الأمر مصادفة عمل لبيد لعارض ألَمَّ بالنبي ﷺ = فظنَّ النَّاس أنَّ سحره أثر فيه، وإلَّا لم يكن شيء من ذلك ألبتَّة!! = فهو تأويل متكلَّف ليس عليه أَثَارة من دليل.

وفي ذلك يقول: (وقد تمسَّك جماعةٌ لإثبات تأثير هذا النوع من السِّحر.. وينبغي التَّثبُّت في عباراته ثمَّ في تأويله، ولا شكَّ أنَّ لبيدًا حاول أن يسحر النبي ﷺ فقد كان اليهود سحَرَةً في المدينة، وأنَّ الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي ﷺ في إِبطال سحر لبيد، وليعلم اليهود أَنَّه نبي لا تلحقه أَضْرارُهم، وكما لم يؤثِّر سِحر السَّحرة على موسى = كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول ﷺ، **وإِنَّما عرض للنبي ﷺ عارضٌ جَسدي شَفَاهُ الله منه فصادف أَن كان مُقارنًا لما عمِله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره**، وكانت رؤيا النبي ﷺ إنباء من الله له بما صنع لبيد، والعبارة عن صورة تلك الرُّؤيا كانت مُجملة؛ فإنَّ رموز، ولم يَرد في الخبر تعبيرُ ما اشتملت عليه، فلا تكون أَصلًا لتفْصيل القصَّة)[٢].

---

(١) «أضواء البيان» (٤/ ٨٥٢).
(٢) «التحرير والتنوير» (١/ ٦٣٤).

ولا أدري ما الذي ألجأ الإمام ابن عاشور - غفر الله له - إلى ركوب الصَّعب والذَّلول لينفي أَثر سحر لبيد، ومن تأمَّل الحديثِ دعاه هذا التأمُّل إلى لَفْظِ أَلفاظ هذا التأويل وعدم قَبوله، وذلك للأسباب التالية:

الأول: أنَّ النبي ﷺ حينما شَعر بأثر السحر عليه دعا ربَّه فكان من دلائل استجابة الله له أن أرسل له ملكين، فكان مما ذكراه والنبي ﷺ يسمع أنه مطبوب، وأنَّ علة ذلك سحرُ لَبِيْدٍ، فكان المرضُ الذي أَصاب النبي ﷺ مرتَّبًا على ذلك السبب الذي صنعه لبيد وسرى أَثره بإرادة الله تعالى = فكيف يقال بعد ذلك: إن المرض كان مُصادفة ومقارنًا لما عَمِلَه لبيدا!، ودعواه بأنَّ ما رآه ﷺ في الرُّؤيا من نصِّ المَلَكين على سبب مرضه لا يعتمد عليه؛ لكون الرُّؤيا جرت مجرى الرُّموز = لا برهان عليها، وسياق القِصَّة يُبطل ذلك. ومما يوضِّح أنَّ الرُّؤيا التي رآها النبي ﷺ لم تكن رموزًا بل هي جَليَّة:

الثَّاني: أنَّ الرَّسول ﷺ علم أنَّ ربَّه أجاب دعاءه، وذلك بإخباره بعلَّة مرضه بواسطة الملكين اللَّذين أَخبراه بما صنع لبيد، ودليل استفادة النبي ﷺ من هذه الرُّؤيا علة مرضه = قوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «**أشعرت أن الله قد أَفتاني فيما اسْتفتيته**»، وهذا يكشف استفادة النبي ﷺ من خَبر الملكين، وإِيقانه بأَنَّ الله أَجاب دعوته، وإلَّا فما الجدوى من إخبار الله تعالى له ﷺ بعمل لبيد الذي قد منع الله أَثره، وترْكِه سبحانه بيانَ ما هو أعظم، والحاجة إليه أَشد = وهو بيان سبب مرض نبيه ﷺ؛ فانظر كيف قاد التنزيه البارد لجناب المصطفى ﷺ إلى الطعن في كمال علمه تعالى وحِكْمتِه، وتجهيل النبي ﷺ في فَهْمِهِ وحُسن ظنِّه بربِّه، فمثل هؤلاء كمن رام أن يبني قصرًا فهدم مِصْرًا!!

ثمَّ إنَّ الرُّؤيا لم تكن من قبيل الرُّموز التي لا تفهم إلَّا له ﷺ، وبرهان ذلك:

الثَّالـــث: أَنَّها لو كانت كذلك؛ لانْتفَت حكمة سَوق النَّبيِّ ﷺ الرُّؤيا لعائشة ﵂، فلولا أَنَّها من قبيل الرؤى البيِّنة في نَفْسِها لمن سَمعها = لما قصَّها على عائشة ﵂ دون تعبير لها.

هذا على فرضِ التسليم، بأنَّ ما رآه المصطفى ﷺ هو من قبيل الرُّؤيا، لا اليقظة = وإلَّا فليس في الروايات - التي وقفتُ عليها - ما يثبت ذلك، بل لو قيل: إنَّ ما رآه ﷺ كان في اليقظة لَمَا بَعُدَ.

الرَّابـــع: أَن يقال: التأْويل فرع الإحالة والاستبعاد، وقد سبق بيان أنه ليس في الحديث ما يستحيلُ عقلًا، أَو يمتنع شرْعًا؛ كيف وفي إِثبات ما تضمَّنه الحديث من الفرائد واللطائف، والعِبر، ما لا يتسنى إيراده في هذا المقام، فإذا انتفتِ الإحالةُ، وزال الامتناع = بطَل التأويلُ؛ إذ كلُّ فَرعٍ لا ينبعثُ من أَصْلٍ؛ فهو باطل.

الخامس: أَن يقال: إصابة النبي ﷺ بسحر لبيد بن الأَعصم لا يخرجُ بحَسَبِ القِسْمَة العقليَّة الحاصرة عن أحد أمور ثلاثة: إمَّا الامتناع، أو الوجوب، أو الإمكان، فأمَّا الامتناع فقد تبيَّن فساده، وأمَّا الوجوب فلا يتأتَّى هنا، فلم يبق إلَّا الإمكان، فمن أدخل ما هو ممكن في حيِّز الامتناع مع تقرر إمكانه؛ فهو مُبطل.

فتبيَّن بذلك وَهن التأويل الذي ذهب إليه ابن عاشور وغيره، وأَنَّ الحديث يدلُّ دلالة لا يَعْتَوِرُها غموضٌ في بلوغ أَثر السِّحر إلى جسد النبي ﷺ واعتلاله - بأبي هو وأمي - ﷺ من أَثَرِهِ.







المبحث الثَّاني

دفع دعوى المعارض العقلي
عن حديثي شقِّ صدر النبي ﷺ، وإسلام شيطانه

وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: سوق حديثي شقِّ صدر النبي ﷺ، وإسلام شيطانه.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارِض العقلي على حديثَيْ شقِّ صدر النبي ﷺ وإسلام شيطانه.

المطلب الأوّل

سوق حديثي شقِّ صدر النبي ﷺ، وإسلام شيطانه

عن أنس بن مالك؛ (أنَّ رسول الله ﷺ أتاه جبريل عليه السلام، وهو يَلعبُ مع الغِلمَان فأخذَه، فصرعَه، فشقَّ عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه عَلَقةً، فقال: هذا حظُّ الشيطان منك، ثُمَّ غَسَلَه في طَسْتٍ مِن ذَهَبٍ بماءِ زَمْزَمَ. ثُمَّ لَأَمَهُ[١]، ثُمَّ أَعَادَهُ في مَكَانِهِ. وجَاءَ الغِلْمَانُ يَسْعَون إلى أُمِّه (**يعني**: ظِئرَهُ[٢])، فقالوا: إنَّ مُحمدًا قد قُتِل، فاسْتَقْبَلوه وهو مُنْتَقَعُ اللَّونِ[٣]، قال أنسٌ: وقد كنتُ أرى أثر ذلك المِخْيَطِ في صدره)[٤].

وعن عائشة رضي الله عنها: أنَّ رسولَ ﷺ خرجَ من عندِهَا ليلًا، قالت: فَغِرتُ عليه فجاءَ فرأى ما أَصْنعُ. فقال: «**مَا لَكِ؟ يا عائشةُ أَغِرْتِ؟**»، فقلتُ: وما لِي لا يَغَارُ مِثْلي على مِثْلِكَ؟ فقال رسول ﷺ: «**أَقَد جَاءَكِ شَيْطَانُكِ**؟ قالتْ: يا رسولَ اللهِ أَوَمَعِيَ شَيْطَانٌ؟ قال: **نَعَمَ**. قلت: وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ؟ قال: **نعم**. قُلتُ: وَمَعَكَ؟ يا رسولَ اللهِ. قال: **نَعمْ**. **ولكنْ ربِّي أَعَانَني عَلَيْهِ حَتَّى أَسْلَمَ**» أخرجه مُسلم[٥].

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما مِنْكُمْ**

---

(١) **لأَمَه**: **يعني**: القلب؛ **أي**: جمع مُفَرَّقه وضمَّ أجزاءه وشَدَّه = «المفصح المفهم» (٢١٨).

(٢) **ظئره**: المُرضع، وهي التي ترضع غير ولدها. المصدر السابق (١٩٩).

(٣) **منتقع اللون**: بفتح القاف؛ **أي**: متغير = المصدر السابق (٢٤٦).

(٤) أخرجه مسلم في «الصحيح»، كتاب «الإيمان»، باب «الإسراء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلوات» (١/ ١٤٧ ـ رقم [١٦٢]).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «صفات المُنافقين وأحكامهم»، باب «تحريش الشَّيطان، وبعثه سراياه. .» (٤/ ٢١٦٨ ـ رقم [٢٨١٥]).

مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وقَدْ وُكِّل به قَرِينُهُ مِن الجِنِّ» قالوا: وَإِيَّاكَ يا رسولَ الله؟ قال: «وَإِيَّاي. إِلَّا أَنَّ الله أَعانَني عليه فأَسْلَمَ. فلا يأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيرٍ» أخرجه مُسلم[١].

✱ ✱ ✱

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «صفات المُنافقين وأحكامهم»، باب «تحريش الشَّيطان، وبعثه سراياه..» (٤/ ٢١٦٧ ـ ٢١٦٨ ـ رقم [٢١٨٤]).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارِض العقلي على حديثَيْ شقّ صدر النبي ﷺ وإسلام شيطانه

حاصل الاعتراضات العقليَّة على هذين الحديثين تتلخَّص في الأمور التالية:

الأول: أنَّ قبول حديث «شق صدره ﷺ، وانتزاع حظِّ الشيطان منه»؛ يلزم منه الجَبْرُ، ونفْي الاختيار للنبي ﷺ؛ إذِ انتزاعُ حظِّ الشيطان منه، لا يُفهَم منه إلَّا سلبُ حريَّة الإرادة والاختيار الثابتة لكل أحدٍ.

الثاني: أنَّ لازمَ إثبات هذين الحديثين؛ الوقوع في التناقض؛ ذلك أن الحديث الأول يُفهم منه إزالة حظِّ الشيطان بالمرَّة؛ فلم يعد يوسوس له. وفي حديث إسلام شيطانه ﷺ يلزم منه رجوعه بالوسوسة والتسلُّط عليه.

الثالث: أن الحديث من الأخبار الظنِّية، ومُفادُه مما يجري مجرى العقائد؛ لأن موضوعه الغيب؛ وهذا الباب لا يُقبَل فيه إلَّا القطع، ولا يفيد فيه إلَّا اليقين؛ لا الظَّنُّ.

الرَّابع: أنَّ النبي ﷺ وُلِد مختونًا مسرورًا، فلِمَ لمْ يُولَد كذلك مُبرَّءًا قلبُه من حظِّ الشيطان، دون حاجة إلى شقِّ صدرٍ، أو غيرِه.

هذه جملة الاعتراضات التي ساقها أصحابها على هذا الحديث.

فأمَّا الاعتراضان الأوَّلان، فيقول «حسن حنفي» في تقريرهما: (.. فإذا كان الله قد قرن بكل إنسانٍ شيطانًا، وأنَّ الله تعالى أعان النبي على شيطانه؛ فأسلَم، فلا يأمره إلَّا بخير = فذاك أيضًا قضاءٌ على حرية الفعل الإنساني أصلًا، وبالتالي يضيعُ الاستحقاق، ووضع النبي في مرتبة أعلى من سائر البشر أقربُ إلى «الملائكة» منهم إلى سائر الخلق = فيستحيل

التكليفُ، وبالتالي يستحيل الثواب والعقاب، ولا يرجع الفضل في العصمة حينئذٍ إلى الرسول، بل إلى الله. وتكون هذه الميزة له وحده دون سائر الأنبياء؛ مثل: داود، وسليمان... وإذا كان الرسول قد تمَّ شقُّ قلبه من قبل؛ لاستنزاع الشيطان مرة قبل البعثة من كراماته، أو مرة بعد البعثة في بداية الإسراء والمعراج. فكيف يعود إليه من جديد؛ كي يخطئ النبي ﷺ، فيعينه الله عليه، ويعصمه منه؟)[1].

وفي تضاعيف كلامه عدَّة أَغاليط؛ وذلك لاعتقاده أَنَّ مناطَ العِصمةِ = سلْبُ الاختيار المقتضي للجبر، وأنَّ هذا المناط يترتب عليه انتفاء استحقاق المصطفى ﷺ للثواب والعقاب!!

وهذا غلطٌ بيِّنٌ.

وعلَّةُ ذلك: أن خصيصة العصمة التي مُيِّز بها الأنبياء والرسل عن غيرهم لا تقتضي سلْب الاختيار الذي هو مناط استحقاق الثواب؛ بل حقيقتها مزيدُ عنايةٍ وحفظٍ، وتفضُّلٍ من الله لأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام. هذا الحفظ يستلزم التصوُّن عن مقارفة الذنوب المخلَّة بمقام الرسالة وجانب التبليغ. فالتصوُّن ليس جبْرًا؛ كما فهم «حسن حنفي»؛ بل هو فِعْل الرسول الصادر عن اختياره وإرادته، وبه يكون استحقاق الثواب. والثواب والحفظ من مواقعة الذنوب المخلَّة هما محض فضْلٍ من الله تعالى على أنبيائه ورسله.

وممَّا يبرهِنُ على تمام قُدَرِهم: صدورُ الخطإِ منهم الذي لا يقدح في جانب التبليغ والرسالة، وهذا هو نتيجة اجتهادهم الذي هو من فعلهم؛ مما يدلُّ على تمام قدرتهم واختيارهم في الاجتهاد؛ الذي يقع أحيانًا مخالِفًا لمراد الله تعالى، فيأتي حينئذٍ التوجيهُ الربَّاني الكاشف عن

---

(١) «من العقيدة إلى الثورة» (٤/ ٢١٢ ـ ٢١٣).

خطأ ما ذهب إليه النبي في اجتهاده؛ لأنهم لا يُقرُّون على خطإٍ أبدًا.

ثم؛ إن الدلائل الشرعية قد أبانت عن حصول التوبة منهم ﷺ عند صدور الخطأ. ومن المعلوم بالبداهة أن التوبة والخطأ المتوب منه؛ كلاهما فعل صادر عن اختيارٍ؛ وإلّا فكيف يتاب من عملٍ صدَر عن جبْرٍ لا عن اختيار؟!

قال سبحانه حاكيًا عن آدم ﵇: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]. وقال تبارك وتعالى حاكيًا عن خليله إبراهيم ﵇: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾ [إبراهيم: ٤١].

وقال عن نبيه سليمان ﵇: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٤، ٣٥][1].

فإذا كان الخطأ الصادر عن اجتهاد صادرًا عن قصد واختيار، لا جبْرٍ واضطرار، فكذلك الحال بالنسبة لما يتعلق بالطاعات وفعلهم لها، وكذا المعاصي وتركهم إياها؛ فإن التَّرْكَ كان بامتناع منهم؛ كما قال تعالى في شأن يوسف ﵇: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤]. فامتنع بإرادته عن مقارفة السوء؛ لرؤيته برهانَ ربه. فالامتناع من جهته، وتوفيقُه لذلك، مع صَرْفِ السوء عنه؛ هو فضلٌ من الله، ولُطْفٌ برسوله ﵇: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

وهذا المعنى ـ **أعني**: ثبوتَ اختيار الأنبياء ﵈، وانتفاءَ الجبر عن أفعالهم مع تحقق العصمة لهم في الوقت نفسه ـ ظاهرٌ بيِّنٌ. وتكلُّف

---

(١) **انظر**: رسالة في التوبة، للإمام ابن تيمية (١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠ = ضمن جامع الرسائل)، و«منهاج السُّنَّة» (٣/ ٣٧٣)، و«مسائل من الفتاوى المصرية» (المجموعة الرابعة/ ٤١ = ضمن جامع المسائل).

الأدلَّة عليه ممَّا قد يوهم خفاءه، وعدم جلائه؛ وإنَّما المقصود هو الكشف عن هذا الوضوح لمن غامَ أُفُقُه، وأضحت الدلائل الجليَّات عنده في منزلة المعمَّيات، والحقائق الواضحات كالمشتبهات!

وأمَّا زعمُه أنَّ مقتضى هذه العصمة: أن يوضَع النبي ﷺ في منزلةٍ أعلى من سائر البشر... إلخ.

فيقال: هذا ما يعتقدُه أهل الإيمان: أن النبي ﷺ أفضلُ الخلق؛ كما أخبر هو عن نفسه، فقال: «**أنا سيِّد ولدِ آدمَ يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواءُ الحمد ولا فَخْرَ، وما مِنْ نبي يومئذ فمَنْ سِواه إلَّا تَحْت لوائي، وأنا أولُ مَن تَنْشقُّ الأرضُ عنه ولا فخر**»[1].

والبراهين الدالَّة على تفضيله على جميع الخلق كثيرة، قد بَسَط الكلامَ عليها الأئمة ـ رحمهم الله ـ[2]، وجهْلُ «حسن حنفي»؛ لا يضرُّ، ولا يقْدحُ في صحَّتها وثبوتها.

ولا يلزم من ثبوت إسلام شيطان النبي ﷺ نفْيُ وقوع ذلك لغيره من الأنبياء والرسل؛ لكن يبقى الأمر متوقِّفًا على ثبوته؛ فإن لم يثبت عُلِم اختصاص النبي ﷺ بذلك عن سائر إخوانه ﷺ، ولا يبعُد ذلك في حقِّه ﷺ ـ مع كون الدليل نصَّ بذلك ـ؛ لأمرين:

---

(١) أخرجه أحمد في «المُسند» (٣/ ٣٦٧ ـ رقم [١٠٦٠٤])، والترمذي في «جامعه»، كتاب «التفسير»، باب «ومن سورة بني إسرائيل» (٥/ ٢٨٨ ـ رقم [٣١٤٨])، وابن ماجه في «السُّنن»، كتاب «الزهد»، باب «ذكر الشفاعة» (٢/ ١٤٤٠ ـ رقم [٤٣٠٨])، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وحسَّنه بشواهده الألباني في «السِّلسلة الصحيحة» (٤/ ١٠٠ ـ رقم [١٥٧١]).

(٢) **انظر ـ على سبيل المثال ـ**: «الفتاوى الحديثية» لابن حجر الهيتمي (٢٥٣)، و«رسالة في تفضيل نَبِيِّنا على سائر الأنبياء ﷺ» لابن كمال باشا، و«الدلائل العقلية على ختم الرسالة المحمدية»، للعلامة محمود شكري الآلوسي (٤٣٤ ـ ٤٤٧)، و: «خصائص النبي ﷺ»، لابن الملقِّن، و«كشف الغُمَّة ببيان خصائص رسول الله ﷺ والأمَّة» لأبي الحسن مصطفى بن إسماعيل (٣٣ ـ وما بعدها).

الأول: لِمَا تقرَّر من تفضيله على جميع البشر؛ فيكون «إسلام شيطانه» زيادةً في التفضيل، وتكرمةً له ﷺ.

الأمر الآخر: أنه عليه الصلاة والسلام مبعوثٌ للثقلين، وكان الرسول من قبلُ يُبعَثُ إلى قومه خاصَّة فلا يبعد أن يكون تخصيصه بذلك ﷺ زيادةَ عنايةٍ وحِفْظٍ؛ لمُعاناتِه دعوةَ الخلق جميعًا. فتكون هذه المزية لزيادة تكليفه عن تكاليف باقي الرسل عليهم السلام. وثبوت اختصاصه بذلك لا يلزم منه التنقُّص من قدْر إخوانه من سائر الأنبياء عليهم السلام؛ فاعتقاد هذا اللازم لا يقوله مسلم، وقد قال الله تعالى مثبِتًا أصلَ الفضل: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥].

فثبوت التفضيل لرسول الله ﷺ لا يقتضي نَفْيَ الفَضْلِ عن غيره من رسل الله عليهم السلام. وهذا الاعتراض لا يفتقر إلى جواب لظهوره؛ وإنَّما جرى الكلام فيه للكشف عن أَغاليط «حسن حنفي».

ثمَّ إنَّه أعْمَل يدَ التحريف في حديث شقِّ الصدر؛ بأن جعل شق صدره ﷺ لاستنزاع الشيطان، في حين إن لفظ الحديث: «حظ الشيطان». وفرقٌ بين اللفظين؛ كما هو واضح.

وإنَّما صنَع ذلك ليتمَّ له غَرَضُه؛ من اختلاق التناقض بين هذا الحديث، وبين حديث إسلام شيطانه ﷺ. وهذا صنيعُ مَنْ لا ينشد الحقَّ، ولا يبتغي الهُدى.

ولزيادةِ نفْي التناقض المدَّعَى؛ يقال:

إنَّ هذه العلقة المستخرَجة من قلب النبيِّ ﷺ التي قيل له عندها: «هذا حظُّ الشيطان» ـ فيما يظهر ـ والله أعلم: هي منفذ، ومركز إغواء الشيطان في بني آدم، فبانتزاعها منه ﷺ ينظِّف طريق الوحي إلى قلبه، ويأمن النبي ﷺ من تسلُّط الشيطان عليه بالإغواء والتضليل؛ لكن انتفاء

منْفذ الشيطان ومركز تسلُّطِه لا يعني: التخلُّصَ من قرينه، ولا انتفاء الوسوسة؛ فالوسوسة باقيةٌ بعد استخراج حظ الشيطان منه ﷺ، والإغواءُ مُنتَفٍ؛ إلى أنْ أعانَه اللهُ عليه فأَسْلَمَ.

وهذا المعنى: - وهو: إسلامُ شيطان النبي ﷺ - محْمُولٌ على روايةِ جمهور الرواة أنَّ «أسلمَ» بفتح الميم؛ **أي**: صار الشيطانُ مسلمًا[1].

وقد ذهب سفيان بن عيينة رَحِمَهُ اللهُ إلى أن **«فأسلمُ»** هي بضم الواو لا بفتحها؛ فيكون المعنى = (**فأسلمُ أنا من شرِّه**) وذلك بناءً على أن الشيطان لا يُسلِم.

وما ذهب إليه الجمهورُ قوي؛ لأمرين:

الأول: أنه ﷺ قال: **«فلا يأمرُني إلَّا بخير»**، فما تحاشى منه ابن عيينة من «إسلام الشيطان» يلزمه في قوله: **«فلا يأمرني إلا بخير»** فأمرُ الشيطان له - عليه الصلاة والسلام - بالخير يزول به اسم «الشيطان» عنه؛ لكونه أسلم، كما أخبر به ﷺ.

الثاني: أنَّ مما يَدفَع اختيارَ ابن عيينة رَحِمَهُ اللهُ: ما جاء في حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا السَّالف، وفيه أن رسول الله ﷺ قال: **«نعم، ولكن ربِّي أعانني عليه حتى أسلمَ»**[2].

فقوله ﷺ: **«حتى أسلم»** نفهم منه أن الإعانة ما زالت من الله لنبيه ﷺ؛ لغاية إسلام شيطانه.

وهذا مُستفادٌ من جهتين:

الأولى: قرينة السياق؛ فالسياق يُفهَم منه ما سبق توضيحُه.

---

(١) **انظر**: «المُفهِم» (٦/ ٤٠٢).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الأوَّل.

الثانية: أنَّ «حتى» تقع في غالب استعمالاتها للغاية[١].

وأمَّا جواب الاعتراض الثالث؛ وهو: أنَّ الحديث خبرُ آحادٍ؛ وهو لا يفيد إلَّا الظنَّ، ولا يقبل فيما يجري مجرى العقائد؛ كما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا[٢].

فيقال: قد سبق بيان أنَّ هذا التقسيم باطلٌ من أساسه، ويكفي في بطلانه ما تراه من ثماره الخبيثة؛ من ردٍّ للسُّنن، وجُرْأةٍ على توهين أحاديث الرسول ﷺ.

والحاصل: أنَّ هذا الحديث صحيح، رواه مسلم؛ مما يقوِّي ثبوته عن رسول الله ﷺ، ويدفع إلى القول بإفادته الحق في الظاهر.

وذيول هذه المسألة قد سبقت عند الكلام على مسألة خبر الآحاد.

وأمَّا اعتراضهم: بأنَّ النبي ﷺ وُلِدَ مختونًا؛ فلِمَ لم يولد كذلك مُبرَّءًا قلبُه من حظِّ الشيطان؟[٣].

فيقال:

أولًا: هذا سؤال عن حكمة الباري في أفعاله، ومَنْ أسلَمَ قيادَه لربِّ العالمين، واطمأنَّ قلبُه لكمال علمِ خالقِه، وتنزُّه أفعاله عن العَبَث = فمُحالٌ أن يصدُر عنه مثلُ هذا السؤال المتضمِّن للاعتراض على حكمته وأفعاله، والله: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]؛ بل يخضع خضوع مَن عَلِم قصورَه وعجزَه في جانب علْم الله وحكمته. وقد امتدح الله هذا الصنف من عباده بقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) **انظر**: «مغني اللبيب» لابن هشام (١٦٦)، و«رَصْف المَباني» للمالقي (٢٥٧).

(٢) **انظر**: «تفسير المنار» (٣/ ٢).

(٣) «مشكل أحاديث الصحيحين» (٣/ ٣٠٢).

وقال حاكيًا عن تسليمهم: ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ثانيًا: مع تسليم أهل الإيمان بكمال حكمته سبحانه في أفعاله وخلقه؛ فقد تلمَّس بعضُ أهل العلم حكمةَ ذلك. يقول الإمام ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (إن هذه الأمور جُعِلت لامتحان العقول؛ كما خلَقَ القلفة وأمر بقطعها، وحوَّل من قبلةٍ إلى قبلةٍ = فمَنِ اعترض على تصاريف الليل والنهار؛ فهو سفيه. وإنَّما يقع الاعتراض؛ لأنهم يحملون أمره على المُشاهَد، وإنَّ مَنْ بَنى، ثمَّ هدَم، ثم عاد فبنى كان مستدرِكًا أمرًا لم يكن عَمِلَه. فمتى لم يكن مستدرِكًا كان بالهدم عابثًا؛ والأمران لا يجوزان على الله تعالى. وأمَّا المحقِّقون فإنهم يُسلِّمون.

ثم؛ قد بان وجهُ الحكمة في هذا: أنَّ ولادته مختونًا مسرورًا تُبيِّنُ إنعام الحق في حقِّه؛ ولو خُلِق سليم القلبِ مما أخرِج في باطنه؛ لم يعلم بذلك. فالإعلام بإخراج شيء كان بقاؤه يؤذي = إنعامٌ آخر على أنَّه خلق طاهرًا؛ لكنَّه زِيدَ تنظيف طريق الوحي، وتأكيد أمر العصمة)[1].

وبعد تقديم الجواب عن هذا الاعتراض؛ يبقى النَّظر في أن الجواب المتقدِّم، وكذلك صحَّة ورود ذلك الاعتراض = مَبْنيَّان على فرْض التسليم بأنَّه ﷺ وُلِد مختونًا. أمَا وقد ذكر المحقِّقون من أهل العلم عدم ثبوت ذلك لعدم صحة الأحاديث الواردة في ذلك[2] = فلا وجه للاعتراض، ويكون جواب ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مُؤسَّسًا على جهة الفرْض بصحَّة الرواية. والله أعلم.



(١) «مشكل أحاديث الصحيحين» (٣/ ٣٠٢).
(٢) انظر: «زاد المعاد» لابن قيِّم الجوزيَّة (١/ ٨١)، وله أيضًا: «تحفة المَودود» (١٢٤).



المبحث الثّالث

دفع المعارض العقلي
عن حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات»

وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات».
- المطلب الثَّاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات».
- المطلب الثَّالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات».

المطلب الأول

سوق حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات»

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**لم يكذبْ إبراهيمُ عليه السلام إلا ثلاثَ كَذَبات، ثنتين منهن في ذات الله عز وجل قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾** [الصافات: ٨٩]، **وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾** [الأنبياء: ٦٣]»، وقال: «**بينا هو ذات يوم وسارةُ إذ أتى على جبار من الجبابرة فقيل له: إنَّ ها هنا رجلًا معه امرأة مِنْ أحسنِ الناس، فأرسل إليه فسأله عنها، فقال: مَنْ هذه؟ قال: أختي، فأتى سارة فقال: يا سارة ليس على وجه الأرض مؤمنٌ غيري وغيرك، وإنَّ هذا سألني فأخبرته أنك أختي، فلا تكذِّبيني، فأرسل إليها فلما دخلت عليه، ذهب يتناولُها بيده، فأُخِذ فقال: ادْعي الله لي، ولا أضرك، فدعت الله، فأُطْلِقَ، ثم تناولها الثانية فأُخِذَ مثلَها أَو أشدّ، فقال: ادعي الله لي، ولا أضرك فدعت فأُطلق، فدعا بعض حَجَبَتِه فقال: إنكم لم تأتوني بإنسان، إِنَّما أتيتموني بشيطان، فأخْدَمَهَا هاجَرَ، فأتته وهو يصلي فأومأ بيده: مهيم**[1]**؟ قالت: ردَّ الله كيدَ الكافر أو الفاجر في نحره، وأخدم هاجر**»، قال أبو هريرة: تلك أمكم يا بني ماء السماء[2].

متفق عليه[3].

---

(١) **مَهيم: أي**: ما أمركم وشأنكم، وهي كلمةٌ يمانية = **انظر**: «النهاية في غريب الحديث» (٨٩٠).

(٢) **بنو ماء السماء**: يريد: العرب؛ لأنَّهم كانوا يَتَّبعون قطر السماء، فينزلون حيث كان. المصدر السابق (٨٥٤).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «أحاديث الأنبياء»، باب «قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا...﴾ [النساء: ١٢٥]» (٦٨٦ ـ رقم [٣٣٥٨])، واللفظ له، ومسلم: كتاب «الفضائل»، باب «فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام» (٤/ ١٨٤٠ ـ رقم [٢٣٧١]).

◻ تَمْهِيد:

اختلفت أقاويل أهل العلم في حقيقة الكذبات الواردة في هذا الحديث، وأجابوا عن ذلك بعدَّة أجوبةٍ، ترجع في جملتها - بالنظر إلى الكذب المضاف إلى إبراهيم ﷺ - إلى أمرين:

الأول: أنَّ ما صدر من إبراهيم ﷺ، إنَّما هو من باب المعاريض المرخص له فيها.

الثاني: أنه كذبٌ محضٌ في ذات الله أراد به إبراهيمُ ﷺ إذلالَ أهل الكفر والضلال.

فأمَّا القول الأول: فقد ذهب إليه جَمهرةٌ من أَهل العلم - رحمهم الله -:

كالماوَرْدي[(١)]، والقاضي عِيَاض[(٢)]، وأبي عبد الله القرطبي[(٣)]، وزكريا الأنصاري[(٤)]، وابن حجر العسقلاني[(٥)]، وابن قتيبة[(٦)]،

---

(١) نقلًا عن «عمدة القاري» للعيني (١٥/ ٢٤٨)، والماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ): **هو**: علي بن محمد بن حبيب البصريُّ، أبو الحسن الماوردي الشَّافعي، كان متبحِّرًا في المذهب، ولي قضاء بلاد كثيرة. مُتَّهم بالاعتزال، من تصانيفه: «النُّكت»، و«الأحكام السُّلْطَانيَّة» = **انظر**: «السِّير» (١٨/ ٦٤).

(٢) **انظر**: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٣٤٧).

(٣) **انظر**: «الجامع لأحكام القرآن» (١١/ ٣٠١)، والقرطبي (؟ - ٦٧١هـ): **هو**: محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي القرطبي المالكي، إمام مُفسِّر، من مؤلفاته: «التذكرة» = **انظر**: «الأعلام» (٥/ ٣٢٢).

(٤) **انظر**: «منحة الباري» (٦/ ٤٣٩)، وزكريا الأنصاري (٨٢٣ - ٩٢٦هـ): **هو**: زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى، لُقب بـ«شيخ الإسلام» قاض مفسر من حفاظ الحديث، من تصانيفه: «فتح الرحمٰن»، و«شرح ألفية العراقي» = **انظر**: «الأعلام» (٣/ ٤٦).

(٥) **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٤٨٢).

(٦) **انظر**: «تأويل مختلف الحديث» (٤٠)، وابن قتيبة (؟ - ٢٧٦هـ): **هو**: عبد الله بن مسلم بن قُتيبة، أبو محمد الدِّينوري، كان رأسًا في علم اللِّسان العربي والأخبار وأيام العرب، من تصانيفه: «غريب القرآن»، و«أدب الكاتب» = **انظر**: «السِّير» (١٣/ ٢٩٦).

والقسطلاني[١]، وابن عطية الأندلسي[٢]، وابن تيمية[٣]، وابن القيم[٤]، والطوفي[٥]، وغيرهم.

وقد أجابوا عن وجه تسمية النبي ﷺ لها «كذبات»، بأن قالوا: **للكلام نِسْبتان:**

- نسبة إلى قصد المتكلم وإرادتِهِ من الكَلام.
- ونسبةٌ إلى السَّامع، وما أراد المتكلمُ إفهامَه إيَّاه.

وعلى ذلك فلا يخلو حال المُتكلم بالخبر من ثلاثة أحوال:

الأولى: أن يخبر بما هو مطابق للواقع، مع إرادة إفهام السامع ما قَصَد من الخبر = فهذا صدقٌ من الجهتين.

الثانية: أن يخبر المُتكلم بخبر خلاف الواقع، ويرمي إلى إفهام السَّامِع خلافَ ما قَصَد = فهذا كذبٌ من الجهتين.

الثالثة: أن يقصد من الخبر معنى صحيحًا مُطابقًا، لكن أَراد إفهام السامع خلاف ما قَصَد = فهذا صدقٌ من جهة إخباره بالمعنى الصحيح المطابق، وكذب من جهة إيهام السامع ما هو خلاف غرضه.

يقول الإمام ابن القيم: (**فإن قيل**: كيف سمَّاها إبراهيم كذبات وهي تورية وتعريض صحيح؟!

قيل: ... لم أجد في هذا المقام للنَّاسِ جوابًا شافيًا يسكن القلب إليه.. وقد فتح الله الكريم بالجواب عنه، فنقول: الكلام له نسبتان؛ نسبة إلى المتكلم وقصده وإرادته، ونسبة إلى السامع وإفهام المتكلم إيَّاه مضمونه، فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع وقصد إفهام المخاطب

---

(١) **انظر**: «إرشاد الساري» للقسطلاني (٥/ ٣٤٧).
(٢) **انظر**: «المحرر الوجيز» لابن عطيَّة (١٥٨١).
(٣) **انظر**: «الاستغاثة» لابن تيميَّة (٤٠٨).
(٤) **انظر**: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (٢/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦).
(٥) **انظر**: «الإشارات الإلٰهية» للطُّوفي (٣/ ٢٩).

فهو صدق من الجهتين، وإن قصد خلاف الواقع وقَصَد مع ذلك إفهامَ المخاطب خلافَ ما قصد، بل معنى ثالثًا لا هو الواقع ولا هو المُراد = فهو كذب من الجهتين بالنسبتين معًا.

وإن قصد معنى مطابقًا صحيحًا، وقصد مع ذلك التعميةَ على المخاطب وإفهامَ خلافَ ما قَصَده = فهو صدق بالنسبة إلى قصده، كذب بالنسبة إلى إفهامه.

ومن هذا الباب التورية والمعاريض، **وبهذا أطلق عليها إبراهيم الخليل ﷺ** اسمَ الكذب، مع أنه الصادق في خبره، ولم يخبر إلَّا صدقًا..)[1].

لكنَّ هذا الجواب، قد أُورد عليه عدة اعتراضات:

الأول: أنَّ النبي ﷺ أطلق على تلك الكلمات «كذبات»، وكذا إبراهيم عليه السلام أطلق على ذلك كما في حديث الشفاعة: «**إنَّ ربي قد غضب اليوم... وإني كنت كذبتُ ثلاث كذبات**»[2] فاتفاقُ الخليلين محمد ﷺ وإبراهيم عليه السلام على نعتها بذلك = يدفعُ قولَ مَنْ قال: إنها معاريض لا شائبة للكذب فيها.

ومما يؤكد ذلك:

الثاني: ما عُلِم من توقير وتعظيم نبينا محمدٍ ﷺ لأبيه إبراهيم عليه السلام، فقد صحَّ عنه أنه قال: «**نحن أَحق بالشكِّ من إبراهيم عليه السلام**»[3].

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦)، وانظر: «المحرر الوجيز» لابن عطية (١٥٨١)، و«الاستغاثة» لابن تيمية (٤٠٨ ـ ٤٠٩).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب «التفسير»، باب «﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]» (٩٨٧ ـ رقم [٤٧١٢])، ومسلم كتاب «الإيمان»، باب «أدنى أهل الجنة منزلة» (١/ ١٨٥ ـ رقم [١٩٤]).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «أحاديث الأنبياء»، باب «قوله: ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحجر: ٥١]» (٦٩١ ـ رقم [٣٣٧٢])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلَّة» (١/ ١٣٣ ـ رقم [١٥١]).

وقال له رجل: يا خير البرية، فقال: «**ذاك إبراهيم**»[١].

فكيف مع هذا التوقير والتعزير يُطلِقُ النبيُّ ﷺ على كلمات إبراهيم عليه السلام أنَّها: (كذبات) وهو يعلم أنها ليست من الكذب المُطْلق في شيء، ومما يؤكد ذلك:

الثالث: أن إبراهيم عليه السلام عدَّها مما يَقصُر به عن مقام الشفاعة[٢].

القول الثاني: أن كذبات إبراهيم عليه السلام كانت كذبًا محضًا في ذات الله.

واعتلُّوا في ذلك بما تقدم ذكره مع ضميمة أن الوقوف عند لفظ رسول الله ﷺ، وقول إبراهيم عليه السلام أولى من التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره.

وهذا القول، هو ظاهر اختيار الإمام الطبري، والإمام البغوي - رحمهما الله -.

يقول الإمام الطبري: (وقد زعم بعض من لا يصدِّقُ بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلَّا ما استفاض به النَّقلُ من العَوام: أَنَّ معنى قوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]. إِنَّما هو: بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون فاسألوهم؛ **أي**: إن كانت الآلهة المكسورة تنطق، فإن كبيرهم هو الذي كسرهم[٣]، **وهذا قولٌ خلافُ ما تظاهرت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ أن إبراهيم لم يكذب إلَّا**

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب «الفضائل»، باب «من فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام» (١٨٣٩/٤ - رقم [٢٣٦٩]).

(٢) **انظر**: «القائد إلى تصحيح العقائد» للمُعَلِّمي (٨٨ - ٨٩).

(٣) وقد ضعَّف هذا الوجه أيضًا الإمام البغوي في معالم التنزيل (٢٤٩/٣)، ووجه ضعفه أمران:

الأول: ما فيه من تكلُّف ومخالفةٍ لظاهر الحديث.

الثاني: أنَّ هذا التوجيه مبني على أن إبراهيم عليه السلام كان عربي اللسان، وما كان كذلك.

ثلاث كذبات كلها في الله... وغيرُ مستحيل أن يكون الله ـ تعالى ذِكْرُه ـ أذن لخليله في ذلك، ليُقَرِّع قومه به، ويحتج به عليهم، ويُعرِّفهم موضع خطئهم، وسوء نظرتهم لأنفسهم، كما قال مؤذن يوسف لإخوته: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]. ولم يكونوا سرقوا شيئًا)[1].

لكن يَرِد على هذا القول: = أن من تأمَّل كذبات إبراهيم عليه السلام وجَدَ أنها ليست من الكذب المَحْضِ في جميعها الذي لا رائحة للمعاريض فيها.

وعليه، فإن القول الذي يترجح في هذا المقام ـ والعلم عند الله ـ: هو أنَّ تلك الكلمات الصَّادرةِ من نبي الله إبراهيم عليه السلام = منها ما هو كذب محضٌ في ذات الله؛ كقوله عليه السلام: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾، فإنه لا شائبة للتعريض فيه وإنَّما بدر منه عليه السلام ذلك؛ لكونه تعيَّن طريقًا لدفع مَفسدةِ الشِّرك الذي لابَسَه قومُهُ، وهذا ـ **أي**: الشرك ـ مفسدة تربو على مفسدة الكذب؛ فيكون مأذونًا فيه، ومُثابًا من جهة المصلحة التي تضمنها هذا الكذب. وهذا ما قرَّره المحققون من أهل العلم كالعزِّ ابن عبد السلام[2]، فقد ذهب إلى أن الكذب مع كونه في أَصله مفسدةً محرَّمةً، إلَّا أنَّه يباح الإقدام عليه متى تضمَّن مصلحة تُربي على مفسدته وقبحه إحرازًا لتلك المصلحة؛ فيجوزُ تارة، ويجب أُخرى.

فإن قيل: لو كان الكذب الصادر من نبي الله إبراهيم عليه السلام مأذونًا له فيه = فلِمَ اعتذر في موقف الشفاعة عن القيام بها؟

فيقال: الذي يظهر ـ والله أعلم ـ أنَّ أرباب الرُّتب العليَّة والمقامات السَّنية قد يقع منهم مثل ذلك بناءً على إضافتهم الخطأ

---

(١) «جامع البيان» للطَّبري (١٣/ ٤١).

(٢) **انظر**: «القواعد الكبرى» لابن عبد السلام (١/ ١٥٢ ـ ١٥٣).

والتقصير إلى أنفسهم لمَّا لم يقع منهم التحرُّز من الكذب ابتداء وإن كان الواقع منهم في ذات الله تعالى.

ومنها: ما هو من باب التورية والمعاريض، وليست كذبًا محضًا؛ كقوله عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: إن سارة أخته، فالكذب فيهما من جهةِ إيهام السامع بخلاف قصده، وهو كَذبٌ ممدوح منه لا مذموم لما انبنى عليه من المصالح ودَفْع المفاسد **هذا أولًا**..

وثانيًا: لكونه هو المتعيِّن في تلك المقامات من جهة أنه لا سبيل إلى تحقق تلك المصالح التي من أعظمها ما تعلَّق بالضروريات الخمس = إلَّا من جهة ما اختاره عليه السلام من التورية.

وهي أيضًا صدق لما قصده وأراده عليه السلام من كلماته، من المعاني المطابقة للواقع. وبذا تتسق الأدلة ولا تتعارض.

وقد طعن طائفةٌ في هذا الحديث، بعلل عليلة لا تنهضُ لردِّ ما ثبت وصحَّ عن النبي ﷺ، **وممن طعن في هذا الحديث** من المتقدِّمين: الرازي، ومن المتأخرين: المودودي.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ سوق طعونهما في هذا الحديث في المطلب التالي.



المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حديث:
«لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات»

ومما ساقه المخالفون من الشبهات لإبطال ما تضمنه هذا الحديث، ما يلي:

أولًا: أَنَّ من صفاتِ الرَّسولِ أن يكون معصومًا من الكذب، وصدور الكذب منه، ولو مرَّة، مانعٌ من الوثوق بهم بما أخبروا به. وسبب لتطرُّقِ التُّهْمة إلى الشَّرائع كلِّها فيبطل الاحتجاج بها(١).

ثانيًا: أن ما ورد عن إبراهيم عليه السلام لا يدخل في حقيقة الكذب، ولا يطلق الكذب على أقواله تلك إلَّا رَجلٌ قليلُ العقلِ والفَهم؛ فضلًا أن ننسب هذا القول ـ معاذ الله ـ إلى النبي ﷺ(٢).

ثمَّ إنَّ في الحديث إثباتَ الكذب لدى إبراهيم عليه السلام. وهذا مناقضٌ لما ثبت في كتاب الله في حقِّه من أنه كان صدِّيقًا، قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٤١]. والصدِّيق هو الذي لا يكذب(٣).

هذه جُملة الاعتراضات والشُّبهات الَّتي أُوردت على الحديث. وفي تقريرها يقول الرَّازي: (للناس فيه قولان:

أحدهما: وهو قول كافة المحدثين أنه ليس بكذب.

القول الثاني: وهو قول طائفةٍ من **أهل الحكايات أن ذلك كذبٌ**،

---

(١) «التفسير الكبير» للرازي (٢٢/ ١٨٥ ـ ١٨٦).

(٢) انظر: «تفهم القرآن» لأبي الأعلى المودودي (٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨) نقلًا عن «زوابع في وجه السُّنَّة» (١٦٩).

(٣) انظر: «مشكلات الأحاديث النبوية» (١٣٠).

واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: **«لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلها في ذات الله، قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾، وقوله في سارة (هي أختي)»**.

وفي خبر آخر: **«إن أهل الموقف إذا سألوا إبراهيم الشفاعة، قال: إني كذبت ثلاث كذبات»**، ثم قرروا قولَهم من جهة العقل، وقالوا: (الكذب ليس قبيحًا لذاته، فإن النبي إذا هرب من ظالم واختفى في دار إنسان، وجاء الظالم، وسأل عن حاله فإنه يجب الكذب فيه.

وإذا كان كذلك، فأي بُعدٍ في أن يأذن الله تعالى لمصلحةٍ لا يعرفها إلا هو.

واعلم أنَّ هذا القول مرغوبٌ عنه، وأمَّا الخبر الأول[١]، وهو الذي رووه فلَأن يُضافَ الكذبُ إلى رواته أَوْلى من أَن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والدليلُ القاطعُ عليه؛ أنَّه لو جاز أن يكذبوا لمصلحةٍ، ويأذن الله تعالى فيه = فليُجوَّز هذا الاحتمال في كلٍّ ما أخبروا عنه، وفي كل ما أخبر الله تعالى عنه، وذلك يبطل الوثوق بالشرائع، وتَطرُّق التهمة إلى كلها.

فإن ذلك الخبر لو صَحَّ فهو محمول على المعاريض، على ما قال ﷺ: **«إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»** فأما قوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]، فقد ظهر الجواب عنه... وأما في قوله في سارة **«إنَّها أختي»** فالمراد أنها أخته في الدين وإذا أمكن حملُ الكلام على ظاهره من غير نسبة الكذب إلى الأنبياء عليهم السلام = فحينئذ لا يحكم بنسبة الكذب إليهم إلَّا زنديق)[٢].

---

(١) **يعني**: حديث أبي هريرة: **«لم يكذب إبراهيم...»** الَّذي تقدم إيراده في المطلب الأوَّل.

(٢) «التفسير الكبير» للرَّازي (٢٢/ ١٨٥ ـ ١٨٦).

وقال أيضًا: (فإن قلت: روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات...»**.

قلت: هذا من أخبار الآحاد، فلا يعارض الدليل القطعي الذي ذكرناه، ثم إنَّ صحَّ حُمل على ما يكون ظاهره الكذب...)[١].

ويقول أبو الأعلى المودودي (لسوء الحظ ورد في روايةٍ من الرِّوايات أن إبراهيم عليه السلام، كذب في حياته ثلاث كذبات:

إحداها: قوله: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

والثانية: قوله: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩].

والثالثة: قوله في سارة: (إنها أختي)، وهي لم تذكر في القرآن، بل ورد ذكرها في باب الولادة من الإنجيل.

فرقةٌ تغلو في عبودية الرِّواية إلى أن يعزَّ عليها صدقُ عدةِ رواةٍ من الصحيحين للبخاري ومسلم ولا تبالي بأن تثبت بذلك تهمة الكذب في حق نبي من الأنبياء.

وفرقةٌ تهجم على ذخيرة السُّنَّة كلِّها بسبب هذه الرواية، وتقول برفض جميع الأحاديث لوجود مثل هذه الروايات.

ولا يلزم من وجود بعض النقائض في رواية، أو عِدَّة روايات أن تُرفض كلُّها.

ولا يلزم في صِحَّةِ إسناد الرِّواية من وجهة علوم الحديث، أن تُسلَّم لا محالة مهما كان متنها محل النقد والاعتراض.

وعلى الرغم من قوة الإسناد، وجدارته بالقبول يمكن أن توجد هناك أسبابٌ كثيرةٌ يُنقل لأجلها متن من المتون بصورة خاطئة، **ويحتوي على مواد تصرخ قبائحها**، بأنَّها لا يمكن أن تكون من أحاديث النبي ﷺ،

---

(١) «عصمة الأنبياء» للرَّازي (٤٢).

ولهذا ينظر في المتن أيضًا مع الإسناد، فإن وجدت قبيحة في المتن فلا يصح أن يصرَّ على صحته بلا طائل.

وهذا الحديث الذي ذكرت فيه الكذبات آنفًا[1]، ولا يطلق الكذب على قوله هذا رجلٌ قليل العقل والفهم في هذا السياق، فضلًا أن تتوقع ـ معاذ الله ـ عدم فهم النبي ﷺ إيَّاه.

وأما قوله: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]. فلا يثبت كونه كذبًا، إلى أن لا يَثْبُت أن إبراهيم عليه السلام كان صحيحًا معافًى حينئذٍ حقًّا، ولم يكن يشتكي بأدنى شيء من المرض.

وهذا لم يذكر في القرآن، ولا في أيِّ روايةٍ معتبرة غير هذه الرِّواية التي نحن بصدد البحث فيها.

أما قوله في زوجته سارة: «**إنها أختي**»، فهو بنفسه أمر مهمل، يحكم عليه الإنسان بمجرد سماعه أنَّه لا يكون الواقع أبدًا.

يحكى أنه حدث حينما سافر إبراهيم عليه السلام مع زوجته إلى مصر، وكان إبراهيم حينئذٍ حسب بيان الإنجيل، ابن خمسة وسبعين عامًا، وكانت سارة بنت خمسة وستين عامًا أو ما يزيد، ويخاف إبراهيم في هذا العمر أن ملك مصر سيقتله لأجل هذه المرأة الوسيمة، ويقول لزوجته: إن أخذك المصري، ويذهب بك إلى الملك، فقولي: (إنه أخي)، وأقول: إنها أختي، لتنجو نفسي من القتل [الولادة، باب١٢].

أساس الكذبة الثالثة في هذا الحديث على هذه الرواية الإسرائيلية المهملة اللاغية الصريحة)[2].

فهذه أبرز المطاعن التي وجهت لهذا الحديث.

---

(١) وهي قول إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾... قد ذكر المودودي في تفسيره، بأنه لم يرد بذلك الكذب، بل قاله إقامة للحجة عليهم.

(٢) «تفهيم القرآن» (٣/١٦٧ ـ ١٦٨) نقلًا عن «زوابع في وجه السُّنَّة» (١٦٨ ـ ١٧٠).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات»

الجوابُ عن الاعتراضات التي اعترض بها المنكرون لهذا الحديث، وذلك في الأوجه التالية:

الوجه الأول: اعتراضهم بأنَّ الحديث مخالف للآية الواصفة لإبراهيم عليه السلام أنه كان صديقًا المقتضيةِ لكثرة صدقة وانتفاء الكذب عنه في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٤١].

والجواب عن ذلك: أَنَّ وقوعَ التعارض الظَّاهري بين دليلين صحيحين = لا يلزم منه الفَزَع إلى ردِّهما، أو إهدار أحدهما مع إمكان الجمع بينهما. **هذا من جهة**.

من جهة أُخرى؛ فإنَّ السُّنَّة الصحيحة لا تُناقض أبدًا ما دلَّ عليه القرآنُ، بل هي بيان له، وبيان السُّنَّة للقرآن هو مراد الله تعالى ولا شكَّ، توضيحُ ذلك:

أَنَّ وَصْفَ إبراهيم عليه السلام بأنَّه كان **(صدِّيقًا)** يقتضي كثرةَ صدقه عليه السلام؛ لأنَّ الصديق من أبنية المبالغة عند أهل اللِّسان[1]، والمقصود وصفه أنه كان بليغًا في الصدق، وهذا إخبار عن كثرة صدقه، ولا يقتضي ذلك امتناعَ وقوع ما أخبر به النبي ﷺ من الكذبات الثلاث، فإن ذلك يمتنع متى ما أخبرَ بكثرة كذبه، وحاشاه عليه السلام من ذلك، ولذا قال النبي ﷺ: **«لم يكذب... إلا ثلاث كذبات»**، ونفيه أولًا دليل على تحريه الصدق، والتزامه له، وأن وقوع تلك الكذبات الثلاث لا تخدش في كونه صديقًا

---

(١) انظر: «الكشاف» (٦٣٥).

كما وصف الله تعالى، وشَاهد ذلك من العقل والحسِّ: أنَّه لو عُرف عن إنسان كثرةُ قيامه لصلاة الليل كثرةً أصبحت صفةً له حتى نُعت بأنه (قَوَّام) الدالة على كثرة قيامه = فإنَّ ذلك الوصف لا يُنفى عنه لتخلفه عن القيام في بعض الليالي، وكذلك مثلًا لفظ: (الطيِّع) هو كثيرُ الطاعة مبالغة في (طائع) لا يقتضي لغةً، ولا عَقلًا أن يكون مقتضى هذا الوصْفِ: الذي لا يعصي أبدًا، وكذا (الكذاب) هو كثير الكذب، وليس هو الذي لا يصدق[١].

وهذا معلوم لا ينكره أحدٌ، فكذلك وصفُ الله تعالى له عليه الصلاة والسلام بـ«الصديقيَّةِ» لا ينتفي بسبب وقوع الكذب منه، ـ والذي تقدم من قبل بأنه ليس بكذبٍ محض ـ بل وصف الصديقية ما زال منطبقًا عليه لم يَزُلْ.

وأمَّا اعتراضهم بأن من أعظم صفات الرُّسل الصدق وعصمتهم من الكذب.

وصدور الكذب منهم ـ ولو مرة واحدة ـ يمنع من الوثوق بما أخبروا به، وسببٌ لتطرُّق التهمةِ إلى الشرائع كلها، فيبطل حينئذ الاحتجاجُ بها.

فيقال: لا ريب أنَّ من أعظم صفات الرُّسُلِ الصدقَ، وامتناعَ الكذب عليهم فيما يبلغونه عن الله تعالى.

وقد نقل الاتفاق على ذلك القاضي عياض فقال: (وكذلك اتفقوا على أن كلَّ ما كان طريقه البلاغ في القول فإنهم معصومون فيه على كل حال)[٢].

---

(١) **انظر:** «مشكلات الأحاديث النبوية» (١٣٢).

(٢) «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٢/ ٨٤٩).

لكن وقوع المعاريض، منهم غير ممتنع إذا كان لداعٍ استدعاهم لذلك في غير التبليغ.

ثم إنَّ في نص النبي ﷺ على انتفاء الكذب عن إبراهيم عليه السلام إلَّا في تلك الكلمات = دليلًا بيِّنًا على امتناع وقوعها فيما بلَّغ عليه السلام، وانحصارها في غير ذلك لتحقق المصلحة ورجحانها: من ذبٍّ عن عرض، وإبطال عبادة غير الله على وجه الحِجَاجِ والمُنَاظَرَةِ.

فإن قيل: ثبوت الكذب ولو مرة واحدة عنهم يطعن في عصمتهم في التبليغ والوحي.

فيقال: البراهين قد انتصبت على عصمتهم في التبليغ والوحي، ولا يطعن في عصمتهم ما ذُكر من شأن تلك الكذبات؛ إذ تبيَّن وجهها، فبرهان العصمة إذًا متحقق في الوجود، إلَّا إذا كان المنكرون للحديث لا دليل عندهم على عصمتهم إلَّا رد هذين الحديثين؛ فعندئذٍ لا مناص لهم إلَّا أن يتطلَّبوا براهينها عند الأئمة المحققين؛ لئلَّا تنتقض معاقد الدِّين عندهم بسبب فوات تحصيلهم لهذه البراهين، ثمَّ إنَّ هذه الكذبات الواردة من باب الخطأ والنسيان المجوَّز وقوعهما في حقِّ الأنبياء عليهم السلام فهم قد ينسون، وقد يخطئون فيما اجتهدوا فيه دون إقرار من الله عز وجل على الخطإ[1]، وما اعترضوا به من امتناع الكذب، ليس هو فيما سبيله التبليغ عن الله، فما كان جوابًا عن النسيان والاجتهاد = كان جوابًا عن هذين الحديثين سواء بسواء.

وأما دعواهم: أن ما ورد عن إبراهيم عليه السلام لا يدخل في حقيقة الكذب، ولا يطلق عليه كذلك.

---

(١) **انظر**: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٢/ ٨٤٩ ـ ٨٥٠) «الشفا» له أيضًا: (١٤٠)، و«مجموع الفتاوى» (٤/ ٣١٩)، و«الموافقات» للشَّاطبي (٤/ ٣٣٥)، و«نظم الفرائد» للعلائي (١٧١).

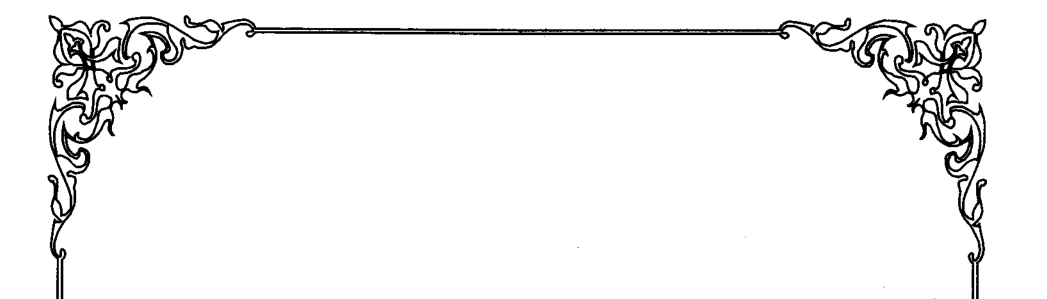
فيقال: أولًا: تقديم قوله عن كلماته ﷺ إنها كذبٌ ـ كما ورد في حديث الشفاعة ـ أولى من تقديم قول غيره بلا ريب.

فإن قيل: إنَّ قوله كان على سبيل التواضع.

فيقال: يلزم من قولكم نِسبة الكذب إليه؛ إذ إنَّه أخبر بخلاف الواقع، والحامل لكم على ردِّ الحديث إنَّما هو نَفْيُ الكذب عنه ﷺ فوقعتم فيما فررتم منه!!.

وقد تقدم أن دخول الكذب في كلماته من جهة إفهام السامع خلاف ما يقصد، وأما ذات مراده فصدق، وحق. والله تعالى أعلم.





المبحث الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي
عن حديث لطم موسى لملك الموت عليه السلام

وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سَوْقُ حديث لطم موسى لملك الموت عليه السلام.
- المطلب الثَّاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت عليه السلام.
- المطلب الثَّالث: دفْعُ دعوى المُعارض العقلي عن حديث لطم موسى لملك الموت عليه السلام.

المطلب الأوّل

سوق حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«أُرسِل ملكُ الموت إلى موسى عليه السلام فلمَّا جاءه صكَّه**[1]**، وفقأ عينَه**[2]**، فرجَع إلى ربِّه فقال: أرسلتني إلى عبدٍ لا يريد الموت.**

قال: فردَّ الله عينه، وقال: ارْجِعْ إليه، فقلْ له: يَضع يدَه على مَتْنِ ثَور، فله بما غطَّت يدُهُ بكُلِّ شعرةٍ سنة، قال: أَي ربِّ! ثمَّ مَه؟

قال: ثم الموتُ.

قال: فالآن. فسأل الله أن يُدنيه من الأَرض المقدَّسة رميةً بحجر.

فقال رسول الله ﷺ: **لو كنتُ ثَمَّ لأريتُكم قبرَه إلى جانب الطريق تحت الكثيب الأحمر»** متفق عليه[3].

* * * * *

❏ **تمهيد:**

أجاب أهل العلم ـ رحمهم الله ـ عما يُشكل من فعل نبي الله موسى عليه السلام = بعدة أجوبة، وهي كالتَّالي:

الأوَّل: أن ما فعله كَليمُ الله موسى مع ملك الموت عليه السلام هو من قبيل الامتحان والابتلاء للملك ومن قبيل العبادة للَّاطم؛ = إذ لا يبعد أن

---

(١) **صَكَّه**: **أي**: لَطَمَه على عينه = «مجمع بحار الأنوار» للفتَّني (٣/٣٣٨).

(٢) **فَقَأ عينه**: الفقء: الشَّقُّ والبخص ـ **أي**: القلع ـ، **والمعنى**: قلع عين الملك = **انظر**: المصدر السابق (٤/١٦٠).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «أحاديث الأنبياء»، باب «وفاة موسى وذكْرُهُ بعدُ» (٧٠٠ ـ رقم [٣٤٠٧])، ومسلم: كتاب «الفضائل»، باب «من فضائل موسى ﷺ» (٤/١٨٤٢ ـ رقم [٢٣٧٢])، واللفظ له.

يكون الله قد أذن له بذلك[١]، وهذا القول ذهب إليه ابن عقيل الحنبلي رحمه الله[٢].

وقد ضَعَّف هذا القولَ الأئمَّةُ ولم يرتضوه، وسبب تَضْعيفِهم له أنَّ الإشكال قائمٌ في علة صدور سبب الامتحان من موسى عليه السلام، وممَّن ضعف هذا القول الإمام القرطبي رحمه الله حيث قال: (ومنهم من قال: كان ذلك ابتلاءً وامتحانًا لملك الموت، فإنَّ الله يمتحنُ خلقه بما شاء = **وهذا ليس بجواب**، فإنَّه إنَّما وقع الإشكال في صدور سبب هذا الامتحان من موسى، وكيف يجوز مثل هذ؟)[٣].

الثاني: أنَّ العينَ التي فقأها موسى عليه السلام عين متخيلة لا حقيقية. وهذا القول ذهب إليه ابن قتيبة رحمه الله[٤].

وهذا القول إن أَراد به الإمام ابن قتيبة أن العين التي فُقئت ليست هي العين التي ركَّبَها الله في أصل خِلْقة المَلَك، وإنَّما هي العين البشرية التي جاء الملك في صورتها = فهذا هو ما يدلُّ عليه ظاهر الحديث.

وأمَّا إن كان مراده رحمه الله أنَّ العين التي فُقِئت هي عين متخيلة ليست متجسدة ولا محسوسة = فهذا يبعد فَهمُه من الحديث، وظاهر الحديث بخلافه؛ لأنَّ في الحديث: «**فردَّ الله إليه عينه**» مما يدلُّ أَنَّها العين المحسوسة التي جاء الملك في صورتها، وقد أنكر الإمام القرطبي ما ذهب إليه ابن قتيبة، فقال: (وقد اختلفت أقوال علمائنا في تأويل الحديث.

فقال بعضهم: كانت عينًا مُتَخيَّلةً لا حقيقية، ومنهم من قال: هي

---

(١) **انظر**: «مشكل الحديث» لابن فورك (٣١٥)، و«شرح صحيح مسلم» للإمام النووي (١٥/١٢٩).

(٢) **انظر**: «كشف المشكل» لابن الجوزي (٣/٤٤٣)، و«المفهم» للقرطبي (٦/ ٢٢١).

(٣) «المفهم» للقرطبي (٦/ ٢٢١).

(٤) «مختلف الحديث» لابن قتيبة (٣٣٥).

معنوية وإنَّما فقأها بالحُجَّة = وهذان قولان لا يلتفت إليهما لظهور فسادهما وخصوصًا الأوَّل؛ فإنَّه يؤدي إلى أن ما يراه الأنبياءُ من صور الملائكة لا حقيقة له، وهو قول باطل بالنُّصوص المنقولة والأدلة المعقولة..)(١).

والذي يتوجَّه حملُ كلام الإمام ابن قتيبة رحمه الله عليه هو كونه أراد أن موسى عليه السلام إنَّما فقأ العين البشرية التي جاء الملك متجسِّدًا فيها؛ لأنَّ كلام أهل العلم ينبغي أن يُحمَل على أحسنِ محامله، إن كان الكلام يحتمل ذلك. وإن كانت مادة الإشكال لم تَزل باقية بهذا التَّوجيه؛ إذ حتَّى لو سُلِّم بأنَّ العين التي فقأها موسى عليه السلام هي العين المُتخيَّلة لا الحقيقية = فإنَّه يبقى تحريرُ الإشكالِ لصدور ذلك منه مُرْسَلًا لم يحظَ بجواب يَحسمه.

القول الثالث: أن موسى عليه السلام خَفِي عليه أنَّ الذي جاءه هو ملك الموت، والأنبياء قد يخفى عليهم مثل ذلك؛ فإبراهيمُ الخليل عليه السلام جاءه ملائكة الله فحسب أنهم ضيوف من الإنس، ومما يدل على ذلك مجيئه إليهم ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ ۖ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۚ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٦٩، ٧٠].

وهذا نبي الله لوط عليه السلام لم يتبيَّن له بادئ الأمر أنَّهم ملائكة الله، فقال لقومه: ﴿يَٰقَوْمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ ۖ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾ [هود: ٧٨].

وهذا نبي الله داود عليه السلام أصغى إلى الملائكة الذين دخلوا عليه فظن أنهم بشر، ولم يكن يعلم حقيقةَ أمرهم ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ

(١) «المُفهم» (٦/ ٢٢١).

بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ﴾ [ص: ٢١، ٢٢].

ولقد كان جبريل عليه السلام يأتي إلى النبي ﷺ في صورة بشرية كما يدل عليه حديثُ عمرَ بنِ الخطاب وغيره، فالرسل قد يخفى عليهم مثل ذلك.

وإنَّما صكَّ موسى الملكَ ولطمهُ؛ لأنَّه رأى رجلًا (تسوَّر عليه منزله ومحل أهله بغير إذنه، وطلب سلبَ رُوحه، وقد... ثبت في الشرع إباحةُ دفعِ الصَّائل بكل ممكن وإن آلَ إلى قتله)[١].

فلمَّا رأى موسى عليه السلام ذاك الرَّجل، وقد خَفِي عليه أنَّه مَلَكُ الموت مع قول الملك: أجبْ ربَّك، وقد تجرَّد في هذا القول عما يدل على كونه من عند الله، وعمَّا يبرهن على حقيقته الملكية = وقع من نبيِّ الله موسى عليه السلام ما وقع.

وهذ القول ذهب إليه «الإمام ابن خزيمة»[٢]، والإمام «أبو بكرٍ محمد بن إسحاق الكلاباذي»[٣]، و«الإمامُ ابن حبان»[٤]، و«الحافظُ ابن حجر العسقلاني»[٥]، و«الإمام الخطَّابي»[٦]، و«الإمام المازَري»[٧]،

---

(١) «توضيح طرق الرشاد لحسم مادة الإلحاد» للقاضي محمد العلوي (١٩٨ ـ ١٩٩).

(٢) **انظر**: «شرح صحيح مسلم» للنووي (١٥/ ١٢٩)، و«فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٥٤٦)، وغيرهم.

(٣) «بحر الفوائد» (٣٥٩)، والكلاباذي (؟ ـ ٣٨٠هـ): **هو**: محمد بن إبراهيم بن يعقوب، أبو بكر الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث، من تصانيفه: «التعرف لمذهب أهل التصوُّف» = **انظر**: «الأعلام» (٥/ ٢٩٥).

(٤) **انظر**: «صحيح ابن حِبَّان» (١٤/ ١١٢ ـ ١١٦ ـ بترتيب ابن بلبان).

(٥) **انظر**: «فتح البَّاري» لابن حجر (٦/ ٥٤٦).

(٦) **انظر**: المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٧) «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٣٥٢)، والمازَري (٤٥٣ ـ ٥٣٦هـ): **هو**: محمد بن علي بن عمر التميمي المازَري، أحد أئمة المالكية حافظ نظَّار، واسع الباع في العلم والاطِّلاع، من تصانيفه: «إيضاح المحصول من برهان الأصول»، و«الكشف والإنباء على المترجم بالإحياء» = **انظر**: «شجرة النور الزكيَّة» (١/ ١٢٧).

و«القاضي عياض»(١)، ومن المتأخرين «القاضي محمد العلوي»(٢).

يقول الإمام ابن حبان: (إنَّ الله جل وعلا بعثَ رسولَ الله معلِّمًا لخلقهِ، فأنزل موضع الإبانة عن مراده، فبلَّغ رسالته، وبيَّن عن آياتهِ بألفاظٍ مُجْملةٍ ومُفسَّرةٍ، عَقَلَها عنه أصحابُه، أو بعضهم، وهذا الخبر من الأخبار التي يُدرِكُ معناه مَن لم يُحَرم التوفيقَ لإصابة الحقِّ، وذاك أنَّ الله جل وعلا أرسل ملكَ الموت إلى موسى رسالةَ ابتلاءٍ واختبارٍ، وأَمَرَهُ أن يقول له: أَجب ربك أمرَ اختبارٍ وابتلاءٍ، لا أمرًا يريد الله جل وعلا إمضاءَهُ كما أمر خليله صلى الله على نبينا وعليه بذبح ابنه أَمرَ اختبارٍ وابتلاءٍ دون الأمر الذي أراد الله جل وعلا إمضاءَه، فلما عَزم على ذبح ابنه وتلَّه للجبين فداه بالذبح العظيم.

وقد بعث الله جل وعلا الملائكة إلى رسله في صور لا يعرفونها.. فكان مجيء ملك الموت إلى موسى على غير الصورة التي كان يعرفه موسى عليه السلام عليها، وكان موسى غيورًا فرأى في داره رجلًا لم يعرفْهُ فَشَال يدهُ فلطَمَهُ، فَأَتَتْ لطمتُهُ على فقء عينه التي في الصورة التي يتصور بها، لا الصورة التي خلقه الله عليها.

ولما كان من شريعتنا: أنَّ مَنْ فقأ عين الدَّاخلِ داره بغير إذْنهِ، أو النَّاظرِ إلى بيتهِ بغير جُناحٍ على فاعله، ولا حَرَجٍ على مرتكبه؛ للأخبار الجمَّةِ الواردة فيه... كان جائزًا اتِّفاقُ هذه الشريعة بشريعة موسى بإسقاط الحرج عمن فقأ عين الداخل داره بغير إذنه، فكان استعمالُ موسى هذا الفعل مباحًا له، ولا حرج عليه في فعله.

---

(١) المصدر السابق (٧/ ٣٥٣).

(٢) «توضيح طرق الرشاد» للعلوي (١٩٧ ـ وما بعدها)، ومحمد العلوي (١٢٨٨ ـ ١٣٦٧هـ): **هو**: محمد بن أحمد بن إدريس بن الشريف العلوي، تولَّى القضاء عدة مرات بالقطر المغربي، من تصانيفه: «إتحاف النُّبهاء الأكياس بتحرير فائدة مناقشة الأوصياء»، و«تقييد على أوائل شرح البخاري» = **انظر**: «مقدمة تحقيق توضيح طرق الرشاد».

فلما رجع ملك الموت إلى ربه وأخبره بما كان من موسى فيه، أمره ثانيًا بأمر آخر أمر اختبار وابتلاء ـ كما ذكرنا قبل ـ إذ قال الله له: قل له: إن شئتَ فضع يدك على متن ثور فَلَكَ بكلِّ ما غطت يدُكَ بكل شعرة سنة، فلمَّا عَلم موسى كليم الله أنه ملك الموت، وأنه جاءه بالرسالة من عند الله = طابت نفسُهُ بالموت، ولم يسْتمهل، وقال: فالآن.

فلو كانت المرَّةُ الأولى عرفه موسى أنه ملك الموت لاستعمل ما استعمل في المرة الأخرى عند تيقُّنِهِ وعلمه به، ضد قول من زعم أنَّ أصحاب الحديث حمالةُ الحطب ورعاةُ الليل يجمعون ما لا ينتفعون به، ويروون ما لا يؤجرون عليه، ويقولون بما يبطله الإسلامُ جهلًا منه لمعاني الأخبار، وترك التفقُّهِ في الآثار معتمدًا منه على رأيه المنكوس، وقياسه المعكوس)[1].

وهذا التوجيه مع جلالة القائلين به = إلَّا أنَّ سِياج التَكلُّف مُحيطٌ به، وذلك من جهة تقدير ما لا يدل عليه النَّصُّ، فأين البرهان المُصحِّح لدعوى تَسوُّر ملك الموت منزل نبي الله موسى عليه السلام بلا استئذان؟.

القول الثالث: أنَّ موسى عليه السلام عَرَفَ أنَّ الذي جاءه هو ملك الموت، وأنه جاءه ليقبض روحه، لكن مجيئه كان مجئ الجازم لقبض روحه ولا يبعدُ أن يكون المستقر عند جميع الأنبياء أنهم يُخيَّرون قبل ذلك بين أن يبقوا، وبين أن تقبض أرواحهم، وهذا هو الذي أخبر به النبي ﷺ فقال: **«إنَّه لم يُقبَض نبيٌّ قط حتى يُرَى مقعدَه من الجنة ثم يُخيَّر»**[2] لذا لما رأى موسى مخالفة الملك للمستقر عنده بادر إلى دفعه بأن لطمه.

---

(١) «صحيح ابن حبان» (١٤/ ١١٤ ـ ١١٦ ـ بترتيب ابن بلبان).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب «الرقاق»، باب «من أحب لقاء الله..» (١٣٧٤ ـ رقم [٦٥٠٩])، ومسلم: كتاب «فضائل الصحابة»، باب «فضائل عائشة رضي الله عنها» (٤/ ١٨٩٣ ـ رقم [٢٤٤٤]) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وهذا القول استظهره القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: (وقد أظهر لي ذو الطَّولِ والإِفْضَال وجهًا حسنًا يحسِمُ مادةَ الإشكال، وهو أنَّ موسى عرَف ملك الموت وأنه جاء ليقبض رُوحه لكنه جاء مجيء الجازم بأنه قد أمر بقبض روحه من غير تخيير، وعند موسى ما قد نص عليه نبينا ﷺ **«إن الله تعالى لا يقبض روحَ نبي حتى يخيره»**، فلمَّا جاءه على غير الوجه الذي أُعلم به بادر بشهامته وقوة نفسه إلى تأديب ملك الموت فلطَمَه فانفقأت عينُه امتحانًا لملك الموت؛ إذ لم يصرِّحْ بالتخيير، ومما يدلُّ على صحة هذا أنَّه لما رجع إليه ملك الموت فخيره بين الموت والحياة اختار الموت، واستسلم = وهذا الوجه ـ إن شاء الله ـ أحسن ما قيل فيه وأسلم)[1].

والأَظهر ـ والله أعلم ـ هو ما ذهب إليه القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ، وذلك لكونه أَقربَ تلك الأقوال إلى ما دلت عليه الدَّلائل، ولخلوِّه من التَكلُّف في التأويل والتقدير.

وأمَّا عِلَّة اختيار كليم الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ اللطم وسيلة لدفع المَلك دون أخذه بما هو أَيسر في الدَّفع من اللطم = فلأنَّ من عَلِم طبيعة نبي الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وما جُبل عليه مِن القوَّة في الحَقِّ = لم تذهب به الظُّنون إلى الاسترسال في توليد المخارج لفعله عَلَيْهِ السَّلَامُ. فما اللَّطم إلَّا مِن بابة إلقائه عَلَيْهِ السَّلَامُ للألواح التي كتب الله له فيها التَّوارة، وكأخذه برأسِ أخيه هارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

فإذا تقرَّر هذا عُلم بطلانُ ما اعترض به أولئك الطاعنون على هذا الحديث، وكان الذي يقتضيه التحقيق هو عدم التسارع لردِّ السُّنن بمجرد انقداح الشُّبه، وتوارد الإشكالات، فلو أنَّ كلَّ حديث استُشْكِل متنُه، ولم تُحِط العقول الكليلة بمعناه، رُدَّ بمقتضى ذلك ولم يقبل = لعُطِّلتِ السُّنن.

---

(١) «المُفْهِم» (٦/ ٢٢١).

وقد انقسم هؤلاء الرَّادون لظاهر هذا الحديث إلى قسمين:

القسم الأول: من ردَّ الحديث ردًّا مطلقًا ولم يقبله؛ بسبب قيام ذلك المُعارض عنده.

القسم الثاني: من لم يرد الحديث من جهة ثبوته، ولكنه أَعمل فيه آلة التأويل حتى أخرج ما دلَّ عليه الحديث من المعاني الحقَّة إلى صور مجازيةٍ تخالفُ ظاهرَهُ.

وكلا الفريقين غَلِط غلطًا بيِّنًا، في ظنهم استحالة ما دلَّ عليه الحديث من المعاني التي لا تحمل في طياتها أي معنى يُحيله العقل، وقبل بيان وجه الغَلَطِ الدَّاخل على المانعين لدلالة هذا الحديث، لا بد من سِياق أَحرف مقالة أَصحاب كل قسم مما سبق ذكره، ومن ثَمَّ تقام البراهين على بطلان ما أَحالوه.

◻ فأَمَّا أَصحابُ القسمِ الأَوَّلِ:

فلم أقف ـ حسب اطلاعي ـ على تعيين لشخص، أو طائفة ممن ذهب إلى ردِّ هذا الحديث من المتقدمين، وإِنَّما غاية ما ذكره الأئمةُ ـ رحمهم الله ـ حين تعرضهم لهذا الحديث وردِّهم على الطاعنين فيه، أن المنكرين لهذا الحديث من الملاحدة، وممن وقفت على نعته لهم بذلك من العلماء الإمام المازَري رحمه الله، ووصفهم الإمام ابن خزيمة رحمه الله بـ«المبتدعة» وأَغفل تعيين طائفة بعينها[1].

◻ وأما المنكرون لهذا الحديث من المتأخرين:

فكـ«أمين أحسن الإصلاحي الهندي» حيث كتب مقالًا يدافع فيه عن الأستاذ أبي الأعلى المودودي، وأورد تحت عنوان «مفهوم الدراسة

---

(١) انظر: «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٥٤٦).

النقدية للحديث» ثلاثةً من الأحاديث منها هذا الحديث ثم ردَّها بقوله: (وتمسُّ الحاجةُ إلى النقد حيث نرى حديثًا يحيك في الصدر بمجرد سماعه ويخالف «مُسمَّيات الدِّين»، و «معروفات الشريعة» **ويأباه العقل العام** في أول وهلة)[1]، فهذا الحديث مما يخالف معروفات الشريعة ويأباه العقل العام بزعمه.

ومن المنكرين لهذا الحديث: الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ، ومما قاله بصدد الطعن في هذا الحديث: (وقد وقع لي وأنا بالجزائر أنَّ طالبًا سألني: أصحيح أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فقأ عين ملك الموت عندما جاء لقبض روحه بعدما استوفى أجله؟ فقلت له متبرِّمًا: الحديث مروي عن أبي هريرة، وقد جادل البعض في صحته.

وعدتُ لنفسي أفكر: إنَّ الحديثَ صحيحُ السَّنَدِ لكن متنه يثير الرِّيبة؛ إذ يفيد أن موسى يكره الموت ولا يحب لقاءَ الله بعدما انتهى أجله، وهذا المعنى مرفوضٌ بالنسبةِ إلى الصالحين فكيف بأنبياء الله؟ وكيف بواحد من أولي العزم؟ إن كراهيته للموت بعدما جاء مَلَكُهُ أمرٌ مستغرب!

ثم هل الملائكة تعرض لهم العاهات التي تعرض للبشر من عَمًى أَو عَور؟ ذاك بعيد.. ومن وصم منكر الحديث بالإلحاد فهو يستطيل في أعراض المسلمين. والحق أن في متنه علةً قادحةً تنزل به عن رُتبة الصِّحةِ.

ورفضه أو قبوله خلاف فكري وليس خلافًا عقائديًا، والعلة في المتن يبصرها المحققون وتخفى على أصحاب الفكر السطحي..

---

(١) نقلًا عن «زوابع في وجه السُّنَّة» لصلاح الدين مقبول أحمد (٢٢٦)، **وانظر**: «موقف الجماعة الإسلامية من الحديث النبوي» للعلَّامة محمد إسماعيل السَّلَفي (١١٣ ـ ١١٦).

وقد رفض الأئمةُ أحاديثَ صحَّ سندُها واعتلَّ متنها فلم تستكمل بهذا الخلل شروط الصحة..)[١].

وممن أنكره من العصريين الدكتور «مصطفى محمود» الذي خَبَط خَبطْ عشواء أبان عن مقدار علمه؛ حيث توهَّم أنَّ خبر المَلَك مع موسى عليه السلام من كِيس البخاريِّ رحمه الله وأنَّه المختلق لهذا الخبر!!

فقال: (ونقف معًا أمام الحديث الذي رواه البخاريُّ عن سيدنا موسى حينما قضى ربُّنا عليه الموتَ، وأرسل له ملك الموت لقبض روحه.. **ماذا قال لنا البخاري**، قال: إنَّ موسى رفض أن يموت وضرب ملك الموت على عينه ففقأها فرجع ملك الموت إلى ربِّه فرد له بصره = كيف يجوز هذا، والقرآن يقول في قطع لا لبس فيه: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [نوح: ٤]... إنَّ الحديث واضحُ الزَّيفِ. **ومثله كثير في البخاري**)[٢].

فهذه إشارة لبعض أقاويل المنكرين لهذا الحديث.

وأما أصحاب القسم الثاني:

ممن سلك مَسْلك التَّأويل لبعض ما تضمنه الحديث؛ فحاصل ما ذكروه: أن معنى: (فقأ عينه) جَارٍ على سَنَنِ العرب في التَّوسع في الخطاب والاستعارة؛ وعليه فمعنى (فقأ عينه)؛ **أي**: أبطل حجته، مأخوذ من قول علي رضي الله عنه: (أنا فقأتُ عينَ الفتنة)، وهذا المعنى مال إليه ابن فورك رحمه الله[٣]، وسيأتي بيان فساد التأويل ـ بحول الله تعالى ـ.



(١) «السُّنَّة النبويَّة» للغزالي (٣٤ ـ ٣٦).

(٢) «الشفاعة» لمصطفى محمود (١١٤ ـ ١١٥).

(٣) **انظر**: «مشكل الحديث» لابن فُورك (٣١٥).

المطلب الثَّاني

سوق دعوى المعارض العقلي
على حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت

أحال هذا الحديث فئامٌ من الخلق من المتقدمين والمتأخرين، صَعُب عليهم دَرك مَراميه، واعتلُّوا بجُملةٍ من المعارضات التي لا تنهض إلى ردِّ الحديث، وهي كالتَّالي:

الأوَّل: كيف استطاع موسى عليه السلام، وهو بَشَرٌ أن يُبصر ملك الموت، وأن يفقأ عينه، والملكُ ليس بجسمٍ كثيفٍ حتى يتسنَّى لموسى عليه السلام أن يبصرَه؛ فضلًا أن يفقأ عينه؟

الثاني: أنَّ في فعل موسى مع الملك وشكايةِ الملك له = إخلالًا بما يليق من الأدب مع الله؛ إذ كيف جاز لموسى عليه السلام إهانة رسوله الملكي من غير نصرة من الله له[1].

الثالث: أنَّ في فعل موسى عليه السلام منافاةً لجناب النبوة، ورتبة الرِّسالة من جهات:

الأولى: أنَّ في فقئه لعين الملك مراغمةً لمُرْسله وهو الله تعالى، إذ لو فقأ أَحدنا عين واحدٍ من النَّاسِ لَعُدَّ ذلك استطالةً، وبغيًا، وفسقًا = فكيف حال من فقأ عين ملك مقرب؟ لا ريب أنَّ فسقه أعظم وأبين.

الجهة الثانية: أَنَّه مُنافٍ لما ينبغي أن يكون عليه عباد الله الصالحون من عظيم الرَّغبة والشوقِ للقاءِ الله؛ فضلًا عن خاصة عباد الله وهم (رسل الله) الَّذين هم مَحلُّ الاقتداءِ فـ: (ما الذي يكرهه موسى من

---

(١) انظر: «توضيح طرق الرشاد» للقاضي محمد العلوي (١٩٧).

هذا اللقاء الحتم؟ إنَّ هذا الكره تحول إلى جزع وغضب، جعلا موسى يفقأ عين الملك كما يقال)[١].

الجهة الثالثة: أنَّ في سؤال موسى عليه السلام للمَلَك (ثم ماذا؟) دليلًا بأنَّ موسى عليه السلام ما كان يعلم بأنه سيموت. وسؤاله برهان على ذلك.

الأمر الثالث من الأمور التي عارضوا بها هذا الحديث: أنه: كيف يرجع ملك الموت المأمور من الله تعالى بقبض روح موسى عليه السلام دون تحقق ما له أُرْسِلَ؟ ففي ذلك مخالفة لأمر الله تعالى[٢].

هذه جُمْلَةُ الاعتراضات التي ساقها المنكرون لهذا الحديث، لإبطال ما دل عليه من المعاني.



(١) «السُّنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث» لمحمد الغزالي (٣٧).
(٢) انظر: «كشف مشكل الصحيحين» لابن الجوزي (٣/ ٤٤٣)، و«مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها» للقصيمي (١٠٥).

المطلب الثَّالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت

الجواب عن المعارض الأوَّل: وهو دعواهم أنَّ في فعل موسى عليه السلام بالملك وعدم نصرة الله لرسوله الملكي، إخلالًا بما يليق بالله تعالى.. إلخ.

فيقال: هذا قد يصحُّ لو كان فعل موسى عليه السلام صادرًا عن بَغي وعُدوان، وعلمٍ بحال الملك، وقد تقدَّمَ أن موسى عليه السلام خفي عليه حال الملك.

الجواب عن المعارض الثاني: وهو دعواهم: أَنَّ في فِعْلِه عليه السلام مراغمةً منه حيث اعتدى على رسول الله، وكون ذلك لو فعله أحد من الناس لعُدَّ باغيًا فاسقًا..إلخ.

فيقال: إنَّ صنيع موسى عليه السلام مع الملك ليس بأعظم من صنيعه بهارون عليه السلام حين أخذ يجرُّ بلحيته وبرأسه فـ(ليس الجرُّ، والخشونة، والغلظة = بأقل من الدَّفعِ عنك بالخُشُونةِ والغِلظة، وهو الصكُّ واللطم.. فما سواه، وليس هارون بأَدْوَنَ منزلة من مَلَك الموت ـ صلوات الله عليهما ـ، بل هو أَجلُّ قدرًا منه، وأعلى مرتبة، وأَبينُ فَضْلًا..؛ لأنَّه صلى الله عليه وسلم نبي مُرسل..، وهو مع جليل قدره في نُبُوَّته، وعلو درجته في رسالته أخو موسى لأبيه وأمِّه، وأكبرُ سِنًّا)[1].

وكأنَّ الوحشةَ لما تضمَّنه حديث لطم ملك الموت إنَّما وقعت للمنكرين دون أخذه بلحية أخيه هارون عليه السلام، لورود الأوَّل عن طريق الحديث، لا القرآن، وإلَّا فكلتا الحادثتين بينهما قدر مُشترك.

---

(١) «بحر الفوائد» للكلاباذي (٣٥٧).

الجواب عن المعارض الثالث: وهو دعواهم: أنَّ ذلك مناف لما ينبغي أن يكون عليه عباد الله الصالحون؛ فضلًا عن أنبياء الله، فضلًا عن أولي العزم مما ينبغي أن يكونوا عليه من عظيم الشوق للقاء الله، وأنَّ الذي يدل على انتفاء هذه الرَّغبة والشوق عند موسى عليه السلام، قولُ الملك حينما قال شاكيًا لله تعالى: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت.

فيقال:

أولًا: ما ذكره ملك الموت عليه السلام هو مبلغ علمه من حاله عليه السلام، وقد وقع نظيره من الملائكة حين خَفِي عليهم حكمةُ الله في استخلافه لأبي البشر آدم عليه السلام في الأرض، فانظر إلى قوله تعالى حاكيًا خفاء حكمته جلَّ وعلا على ملائكته: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. (فهذا الذي ظنه الملائكة بآدم عليه السلام هو نظيرُ ما ظنه ملك الموت هنا بموسى عليه السلام، وهذا الذي أجاب الله تعالى الملائكة به في هذه الآية هو عينُ الجواب لملك الموت هنا المستفاد مما اختاره موسى أخيرًا)[1]، ثُمَّ يقال:

ثانيًا: إنَّه حين تحقق نبيُّ الله موسى عليه السلام مِن أَنَّ ذلك الذي جاءه المرةَ الأولى هو ملكُ الموت عليه السلام لم يدفعه، بل حينما خيره ملك الموت عليه السلام بين البقاء في هذه الدنيا مُددًا طويلة بقدر ما تقع يده عليه من شعر الثور، وبين الموت = اختار عليه السلام الموت شوقًا للقاء ربِّه تعالى، ومما يدل على ذلك أيضًا قوله عليه السلام: **«أي ربِّ ثمَّ ماذا؟ قال: ثم الموت قال: فالآن»**، فقوله: **«فالآن»** برهان على عدم رغبته البقاء في هذه الدُّنيا بعد إخبار الله تعالى له ببقائه إن أراد آمادًا طويلة، واختياره لقاءَ الله تعالى على البقاء.

---

(١) «توضيح طرق الرشاد» (٢٠٣).

الجواب عن المعارض الرابع: وهو اعتراضهم بأن في سؤال موسى عليه السلام لله بـ(ثم ماذا)؟ إيهامًا بأنَّ موسى ما كان يعلم أنه سيموت.

فيقال: هذا الاعتراض كما ترى فاسدٌ بالمرَّةِ، ؛ إذ كيف ينقدحُ هذا الاعتراض، عند من شادَ شيئًا من لِسان العَربِ، وسَنَنِها في الخِطاب، فإنَّه من المعلوم لغةً، أنَّه لا يلزمُ من الاستفهام بـ«**ماذا**» أن يكون كل استفهام بهذه الأداة صادرًا عن شكٍّ، أو جَهْلٍ، بل قد يكون الاستفهام لطلب حصول ما غاب عن ذهن غير المُتكلِّم فيكون استفهامه عند التحقيق لغيره لا له، وقد يكون الاستفهام للتوبيخ والتقريع، إلى غير تلك الأغراض[1]، فقد يستفهم العالم كما يستفهم الجاهل كما يستفهم الشَّاكُّ.

ومما يوقفك على ذلك: ما تراه جليًّا في كتاب الله الَّذي حوى من جَريان الاستفهام لمعنًى غيرِ طلب تحصيل ما جهله المُتكلِّم، كمثل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَـٰشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١]. ويقول: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١].

والذي يقطع به كل مؤمن أن استفهام الله تعالى في تلكم الآيات لم يكُ صادرًا عن جهل، معاذ الله، ولا عن شَكٍّ، حاشا لله، فهذا لا يقوله مسلم.

فعُلِمَ بذلك مجيء الاستفهام لأغراضٍ شتى، فوجبَ حينئذ حمل استفهام موسى على معنى غير الشكِّ، فقد يكون وجه استفهامه عمَّا سيقع له إن اختار البقاء في الدُّنيا: هل سيخيَّرُ بعد انقضاء مدة البقاء بين البقاء والموت مرَّة أخرى، أم لا تخيير بعد ذلك؟

---

(١) انظر: «الإلمام بشرح حَقيقة الاستفهام» لابن هشام الأنصاري (٤٣٩)، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٦/ ٣٤٦).

وعلى كُلٍّ: لا يصحُّ توهم أنَّ ظاهر الحديث هو شكُّه عليه السلام لحصول الاستفهام منه، فإنَّه من أُولي العزم من الرُّسل الذين لا يخفى عليهم مآل كلِّ مخلوق في هذه الدُّنيا، وقد قال الله عنه: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَـٰتِنَا ۖ فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّـٰىَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَـٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَـٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٥، ١٥٦]. ولا يتحقق إيمانه بالانتقال للآخرة إلَّا بتيقُّنِهِ بأن بوابة هذا الانتقال، هو الموت. وهذا معلوم بداهة.

الجواب عن المعارض الخامس: وهو: أن في رجوع ملك الموت المأمورِ من الله تعالى بقبض روح موسى عليه السلام دون تحقيق ما أُمر به من قبض رُوحِهِ = مخالفةً لأمر الله.. **هذا من جهة**.

ومن جهة أخرى: فيه وقوع تأخير الأجل، والثابت شرعًا أنَّ الأجلَ إذا جاءَ لا يؤخر ولا يُقَدَّم قال تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ ۖ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [نوح: ٤].

فيقال: أمَّا رجوعُ ملك الموت دون أداء ما أمر به فالجواب عنه بالآتي:

ليس هناك ما يثبت أن ما أُمر به ملك الموت من قبض روح موسى عليه السلام أنه كان على سبيل الإيجاب والإلزام، بل قد يكون ذلك على سبيل التخيير.

فرجوع ملك الموت دون تحقق ما أُمر به، هو بسب عدم إقدار الله تعالى له على ذلك فوجد المانع، وانْتَفَت قدرةُ الملك على إنفاذ ما أمر الله به = فلا ملامة حينئذ تتوجه إليه.

أو يكون الملك في واقع الأمر جاء بتخيير موسى عليه السلام، فظنه موسى عليه السلام معتديًا فَلَطَمَه، فحال فِعْلُ موسى عليه السلام من التخيير الذي أزمع الملك عليه = فظن الملك أن موسى عليه السلام لا يريد الموت.

الجواب عن المعارض السادس: وهو: أن رجوع الملك دون قبض روح نبي الله موسى عليه السلام يقتضي تأخير الأجل، وهو خلاف ما أخبر الله به.

فيقال:

إنَّ الله قد سَبَق في علمه أنَّ أجل موسى عليه السلام لا يكون إلَّا بعد حصول تلك المراجعات بينه وبين الملك، وأما الأجل إذا جاء فكما أخبر الله، أنَّه لا يتقدم ولا يتأخر.

فإن قيل: لا يأمر الله تعالى ملك الموت بقبض روح نبي الله موسى عليه السلام إلَّا وقد حان أَجلُهُ.

فيقال: عن هذا الاعتراض جوابان:

أحدهما: أن هذا الاعتراض تحجيرٌ على الله وتقييد لمشيئته، والله يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: ١٨].

وثانيهما: أَنَّه تعالى قد عَلِمَ حين إرساله الملك أنّه قد حان أَجلُه على الوجه الذي كشفه الواقع في الحديث، لا على ما تراءى لقاصر العلم[١].



(١) انظر: «توضيح طرق الرشاد» (١٩٩).

الفصل الثاني

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بآيات وبراهين الأنبياء

وفيه تمهيد، وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلقة بالآيات الحسِّية للنبي ﷺ.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن حديث انشقاق القمر.
- المبحث الثالث: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حادثة الإسراء والمعراج.
- المبحث الرابع: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حادثة (سوخ قدمَيْ فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه).





المبحث الأول

دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأحاديث المتعلقة بالآيات الحسّيّة للنبي ﷺ

موقف المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة حيال آيات الأنبياء على جهة العموم، وآيات المصطفى ﷺ على جهة الخصوص، يمكن إجماله في موقفين:

الأول: تأويلها تأويلًا طبيعيًّا.

الموقف الثَّاني: ردُّها، وعدم قبولها.

أمَّا من ذهب إلى تأويل آيات الأنبياء تأويلًا طبيعيًّا: فطائفة من الفَلاسِفة حيثُ لم يقبلوا التسليم بخرق تلك الآيات لنواميس الكون وخروجها عن مقدور الثَّقلين، وأخذوا في حَمل ما يرونه قابلًا منها للتعليل حملًا لا يُخرجها عن حدِّ القانون الطَّبيعي، وأَمَّا ما عدا ذلك مما لا يمكن تفسيره تفسيرًا طبيعيًّا = فكذبوا به، وذلك بناءً على أَصلهم الفاسد من أَنَّه لا يُتصَّور أَن تفعل القوى والطبائع والمؤثِّرات إلَّا في المواد والأعيان القابلة لذلك، فـ«الهواء» مَثلًا لمَّا كان قابلًا لأن يصير ماءً، أمكن أن يؤثِّر فيه مؤثرٌ فيصبح ماءً وينزل المطر، وأمَّا ما لم يكن قابلًا لذلك؛ فلا.

فابن سينا يجوِّز صدور الآيات عن الأنبياء، لكنه يفسرها تفسيرًا يسلبها خاصيَّة الخروج عن مقتضى السُّنن، ذلك لكونه يرجعها إلى القانون الطبيعي وأسبابه، فتراه يقول: (لعلَّك تبلغك عن العارفين أَخبار،

تكاد تأتي بقلب العادة فَتُبادر بالتكذيب، وذلك مثل ما يُقال: إن عارفًا[(١)] اسْتسقى للنَّاس فَسُقوا، أو استشفى لهم فَشُفوا، أو دعا عليهم، فخُسِف بهم وزُلزِلوا.. ودعا لهم فصُرف عنهم الوباء والمُوتان[(٢)]. أو خشع لبعضهم سَبُع.. أو مثل ذلك، ممَّا لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح = فتوقَّف ولا تعجلْ، فإن لأمثال هذه أَسبابًا في أَسرار الطبيعة)[(٣)].

فابن سينا يُقرُّ بأن ما يجري للأنبياء ليس خارقًا للعادة وخارجًا عن قوانين الطبيعة، وما ذكره من أمثلة لا يخرج عن قانون السننيَّة فليست تلك الصور المسوقة أمثلة صادقةً مطابقة لآيات الأنبياء، لذا قال شارح الإشارات[(٤)] مبيِّنًا مراد ابن سينا بقوله: (تكاد تأتي بقلب العادة)، فقال: (إِنَّما قال: «تكاد تأتي...» ولم يقل: «تأتي بقلب العادة»؛ لأَنَّ تلك الأفعال، ليست عند من يَقِفُ على عللها المُوجِبة إيَّاها بخارقةٍ للعادة، إِنَّما هي خارقة بالقياس إلى من لا يَعْرِف تلك العلل)[(٥)].

وابن سينا يُرجع كُلَّ سببٍ غريب سواء كان خارقًا للعادة عند التحقيق، أم لم يكن كذلك = إلى ثلاث علل طبيعية، وفي تقرير ذلك يقول: (إِنَّ الأمورَ الغريبةَ تنبعِثُ في عالم الطَّبيعةِ من مبادئ ثلاثة:

أحدها: الهيئة النَّفسيَّة المذكورة.

وثانيها: خواصُّ الأجْسام العَضريَّةِ، مثل جَذب المغناطيس الحديد بقوَّةٍ تَخُصُّه.

---

(١) كذا في النسخة المطبوعة، والمُثبت عند شيخ الإسلام ابن تيمية كما في الصفديَّة (١/ ١٧٨): نبيًّا، ولعلَّ النسخة التي اعتمد عليها المحقق تختلف عن نسخة ابن تيمية.

(٢) **المُوتان**: على وزن «الطوفان»، وهو موتٌ يقع في البهائم = **انظر**: شرح نصير الطوسي لـ«الإشارات» (٤/ ١٥١).

(٣) «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٤/ ١٥٠).

(٤) **وهو**: نصير الدين الطوسي.

(٥) «شرح الإشارات والتنبيهات» (٤/ ١٥٠).

وثالثها: قوى سَماوية، بينها وبين أَمْزجة أجسام أَرضيَّةٍ مخصوصة بهيئات وضعيَّة. أو بينها وبين قوى نفوس أَرضيَّة مخصوصة بأحوال فلكية فعليَّة، أو انفعالية مُناسبةٌ تَسْتتبع حدوث آثار غريبة. والسِّحر من قبيل القسم الأوَّل. بل المعجزات والكرامات، والنِّيرَنْجات من قَبيل القسم الثَّاني)[1].

وممن انتحل هذا القول من أَتباع المدرسة الباطنية المُعاصرة = محمد شحرور حيث عدَّ ما يقع للأنبياء من خوارق العادات لا يخرج عن كونه ظاهرة طبيعية قُدِّم زمنها، وليست خروجًا عن مقتضى السُّنن، فتراه يقول: (يمكنُ أَنَّ نُعرِّفَ المعجزات للأنبياءِ بما يلي: المُعجِزةُ عند كُلِّ الأنبياء قبل محمد ﷺ: هي تَقَدُّمٌ في عالم المحسوس «ظاهرة طبيعية» عن عالم المعقول السَّائد وقت المُعجِزة «كشَقِّ البحرِ» ولكنَّها بحالٍ من الأحوال ليست خروجًا عن قوانين الطبيعة أَو خَرْقًا لها، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]. ودائـمًا يـدخـل الإذن ضمن قوانين الطبيعةِ الصارمة = أي: هي عبارة عن قَفْزةٍ زمانية إلى الأمام في تطويع قوانين الطبيعة. ولَرُبَّ سائلٍ يسأل: ألا يُعدُّ إحياء المسيح الموتى خرقًا لقانون الطبيعة؟ أقول: ليس هذا بخرق، لأنَّه يوم القيامةِ سَيُبَعثُ الناس جميعًا وهم في عداد الأموات...)[2].

والحقُّ أنَّ تفسير آيات الأنبياء تفسيرًا طبيعيًّا يُخالف الحقيقة الموضوعية لهذه الآيات، فإنَّ إحياء الموتى، وانشقاق القمر، وانفلاق البحر، وخروج الناقة من الجبل = كلُّها آيات خارجة عن سنن الطبيعة وقوانينها، لا يمكن ردُّها إلى قوى النَّفس، ولا إلى كونها «قَفْزة زمانيَّة»!

---

(١) «الإشارات» (٤/١٥٨ ـ ١٥٩).

(٢) «الكتاب والقرآن» لمحمد شحرور (١٨٥).

فإن هذه الآيات لا يمكن وقوعها إلَّا لنبيٍّ ولن تقع لغير الأنبياء مهما تقدَّم الزَّمن.

فإرجاع هذه الآيات إلى علل طبيعيَّةٍ = باطل لأنَّه مؤسسٌ على أمرين باطلين:

الأوَّل: تعجيز الرَّب تبارك وتعالى، وهذا لازم نفيهما، فابن سينا يعتقد أنَّ الله تعالى علَّةٌ موجبة بالذَّات مُسْتَلْزِمةٌ لمعلولها، وإذا كان علةً فيمتنعُ أن تتغيَّر أَفعالُه عن القانون الطبيعي، فأنكر بذلك مشيئة الرَّب تعالى وقدرته على خلق الآيات وإجرائها على وفق أَسباب يخلقها، وبحكمة يقصدها[1].

والأمر الآخر: أنَّ قصْر أَسباب الآيات على القانون الطبيعي ونفي ما عدا ذلك يفتقر إلى دليل يصححه، ولا دليل إلَّا التحكُّم، فعدم الوجدان لا يعني وجدان العدم.

وأمَّا تأويلِ شحرور «الإذن» في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ بقوله: (ودائمًا يدخل الإذن ضمن قوانين الطبيعةِ الصارمة) = فخوضٌ في آيات الله بالباطل. ودعواه معلومة الفساد؛ لأنَّها تقييد لإرادة الله تعالى بمخلوقاته، والله تعالى لا مانع لما أراد، ولا دافع لما قضى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]. هذا أمرٌ.

والأمر الآخر: أنَّ تأويله أَجنبيٌّ عما دلَّت عليه الآية، ومنافٍ لسياقها، فالآية إِنَّما تُبيِنُ عن أنَّ الأنبياء لا يقدرون على المجيء بآية دالة على صدقهم إلَّا بإذنِ الله وأمره، وهي جواب لأقوامهم الَّذين اقترحوا الآيات على رسل الله. فاستبان أن وقوع الآيات منوطٌ بأمر الله.

---

(١) انظر: «الصَّفدية» للإمام ابن تيمية (١/ ١٧١).

وهذه التَبَعيَّة والإناطة هي بُرَهان على ربوبيَّته ﷻ وكمال قدرته.

وعلى هذا؛ يتحرَّر الفرق بين التقريرين: تقرير الآية الدَّال على إثبات كمال ربوبية الله تعالى وتمام إرادته، وتقرير شحرور الذي يسلب الله تعالى إرادته ونفاذ أمره. وكُلُّ تأويل عاد على النصِّ بما يوهم النقص والإبطال فهو حقيق بالفساد والبطلان.

وفي بيان معنى الآية عند أئمة التفسير يقول الإمام ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ: (وما يَقدِرُ رسولٌ أَرسَلَه الله إلى خَلْقه أن يأتي أمتَه بآيةٍ وعلامة: من تسيير الجبالِ، ونقلِ بلدةٍ من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، وإحياء الموتى، ونحوها من الآيات ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ يقول: إلَّا بأمر اللهِ الجبالَ بالسير، والأرضَ بالانتقالِ، والمَيِّت بأن يحيا)[1].

وأمَّا سعيه للبرهنةِ على دعواه بضربه المثل بمعجزة إحياء الموتى، وتسويته بين زمن وقوعها في الدُّنيا، وزمن وقوعها يوم القيامةِ = فَسَعْيٌ ذاهب في الفساد، ذلك أنَّ مثاله لا يُحرزُ مطلوبه؛ لأن جريان الإحياء على يد نبي ـ بإذن الله ـ خرق للعادة في زمن اتساق السنن، واطِّرادها. وأمَّا وقوع الإحياء يوم القيامة فإنه حاصل في زمنٍ تُخرق فيه العادة، وتنتقض فيه السُّنن.

فتحصَّل من ذلك: أنَّ تسويته واقعة بين زمنين مختلفين وحالين متمايزين لا يمكن اعتبار أحدهما بالآخر. وعلى تقدير صحة ما ضربه من صورة لعدم خروج المعجزة عن مقتضى السنن فإنَّه يتعذر عليه تطويع بقية الآيات لهذا التفسير، فلا يستطيع البرهنة على خروج النَّاقة مرة أخرى يوم القيامة من صدع الجبل، ولا انقلاب العصا حية تسعى إلخ...

---

(١) «جامع البيان» (١٣/ ٥٥٨)، وانظر: «تفسير القرآن» لأبي المظفَّر السمعاني (٣/ ٩٩)، و«زاد المسير» لابن الجوزي (٧٣٧).

وأمّا الموقف الثاني: فقد ذهبت طائفة من المستغربين إلى ردِّ المعجزات. والباعث لهم على ذلك: تأثُّرهم البيِّن بالمنهج الوَضعي الَّذي كان فتنةً لكثيرٍ من بني جِلْدتنا، والَّذي ينطلِقُ أَساسًا من نَفي الغيبيات، واستبعاد كل ما لا يقع عليه الحسُّ. إذْ رسَخَ في أذهانهم أنَّ أساس قيام الحضارة الغربيَّة الكافرة لم يتحقق إلَّا عند رَفْضِهم كلَّ ما يتعدَّى الواقع الحسِّي، وأنَّه لا يمكن لأَهل الإِسلام أن يلحقوا بركب الحضارة؛ إلَّا بالسَّير الحثيث على سَنن هؤلاء الوضعيين.

وقد أَبان عن عُمق هذا التأثر، وعن الانهزامية التي سَرَت في نفوس هؤلاء العصريِّين؛ «محمد فريد وجدي» ـ أَحد الَّذين درجوا على تطويع الدَّلائل الشَّرعيَة لتوافق ما رَسَمه أُولئك الكفرة في صورة قوالب وقوانين علميَّة بزعمهم ـ بقوله: (وُلِد العلم، وما زالَ يجاهد القوى التي كانت تساوره؛ حتَّى تغلَّب عليها. فدالت الدولة إليه في الأرض، فنَظَر نظرةً في الأديان، وسرى عليها أسلوبه، فقذف بها جملةً إلى عالم «الميثولوجيا»[1]، ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض، واتصال أساطيرها بعضها ببعض، فجعل من ذلك مجموعةً تُقرَأُ؛ لا لتُقدَّس تقديسًا؛ ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه، ويقف على صيانتها جهودَه؛ غيرَ مدَّخِرٍ في سبيلها روحَه ومالَه. وقد اتَّصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة، فأخذ يرتشف من مناهله العلمية، ويقتبس من مدينته المادية، فوقف ـ فيما وقف عليه ـ على هذه «الميثولوجيا»، ووجد دينَه مائلًا فيها، فلم ينبس بكلمة؛ لأنه يرى الأمرَ أكبرَ من أن يحاولَه، ولكنَّه استبطَن الإلحاد، مستيقنًا أنه مصير إخوانه كافَّةً؛ متى وصلوا إلى درجته العلمية.. وقد نبغ

---

(١) يقصد: الأساطير. انظر: «موسوعة لالاند الفلسفية» (٢/ ٨٥٠).

في البلاد الإسلامية كتَّابٌ وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية، فسحرتهم، فأخذوا يهيِّئون الأذهان لقبولها دسًّا في مقالاتهم وقصائدهم؛ غير مصارحين بها غير أمثالهم، تفاديًا من أن يُقاطَعوا، أو يُنفَوا من الأرض.

وقد عثرنا نحن في جولاتنا العلمية على ما عثروا عليه، فكانت صدمةً كادت تقذف بنا إلى مكانٍ سحيق، لولا أنْ منَّ الله علينا بوجود المخلِّص منها؛ وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فسجدنا شكرًا لله، وقلنا: مانعة الصواعق؛ بل مانعة الغَرق!)[١].

والأَساسُ الَّذي يرتكزُ عليه المنهج الوضعي الَّذي تأثَّر به طوائف من المسلمين = عدُّه كلَّ ما لا يمرُّ عبرَ قناةِ الحِس والتجربة باطلًا؛ بناءً على أنَّه لا سبيل إلى المعرفة إلا من بوابة الواقع الحسِّي، فهم يُلغون أَي حقيقةٍ تجاوزُ عندهم هذا الواقع: كـ(العقائد)، و(الغيبيَّات)، و(التخييلات)، وغير ذلك ممَّا لا يمكن تمريره من هذه القناة.

ونتيجة لذلك: قرنوا بين علوم الأَنبياء المتضمِّنة للحقائق بـ(التخييلات) التي لا تخرج عن كونها ضَربًا من الباطل الَّذي لا موضوع له، في أنَّ كلًا منهما يمثل اللامعقول من حيث جانبيهما اللاهوتي، أو الماورائي[٢] ورأوا أَنَّ الطبيعة لها قوانينها الثابتة التي تُفسِّرُها، والتي لا يمكن أَن تتغيَّر أَو تتبدَّل. وفرَّقوا بين ما هو خارق

---

(١) نقلًا عن: «موقف العقل والعلم والعالم» للشيخ مصطفى صبري (١/ ١٦٥ ـ ١٦٦)، ومحمد فريد وجدي (١٢٩٥ ـ ١٣٧٣هـ): هو باحث مصري عمل محررًا لعدد من الجرائد والمجلات كـ«جريدة الدستور»، و«الوجديات» من مؤلفاته: «دائرة معارف القرن الرابع عشر، العشرين»، و«ما وراء المادة» = **انظر**: «الأعلام» (٦/ ٣٢٩).

(٢) **انظر**: «نقد النص» لعلي حرب (١١٩).

للسُّنن الكونيَّة، وبين ما لا يجري على سنن الطبيعة ممَّا لا يصلُ إلى حدِّ خَرْقِ السُّنن.

وبهذا التفريق الكاسِد أنكروا الأوَّل، وعدُّوه ضربًا من الخيال، وقبلوا الآخر، وهو وجود ما يعتبر انحرافًا عارضًا عن جَوهر الطبيعة كـ(العادات غير العقلانيَّة والجرائم)[١].

وهذا الأَساسُ الباطل وقع أَسيرًا له نَفَرٌ من الباحثين الذين لم يكن لهم إلَّا اجترار ما سطره أَرباب المنهج الوضعي؛ تقليدًا، وتبعيَّة، مع إعادة صياغته، والتنقير في كُتُب التُّراث عمَّا يُسْعفهم لتوسيع دائرة الأَمثلة والشَّواهد؛ ليُؤخذ ما زبروه مأخذ التسليم والقبول. فـ«عبد المجيد الشَّرفي» ـ مثلًا ـ يُغالط الحقائق بوسمه آيات الأنبياء عليهم السلام بأَنَّها من توليد المِخيال الجمعي، لا أَنَّها حقائق تواترت عنهم تواترًا قطعيًّا، وأَنَّها محصَّل ضرورتين: الضرورة الشَّرعيَّة، والضرورة العقليَّة الحسيَّة؛ حيث وقع لأمم معاينتها. حيث يقول: (كُتبُ السِّيرة، ولا سيِّما المتأخرة منها، مَحشوَّة بهذه الخوارق الماديَّة التي ذهب المخيال الجَمْعي إلى أَنَّ كمال النُّبوَّة لا يكون إلَّا بها)[٢].

ونِسبةُ تلك الخوارق إلى كُتُب السِّيرة، تدليس كما لا يخفى؛ وذلك للتَّعمية عن المصدرين الرَّئيسين اللَّذين يَستمِدُّ منهما المسلمون خبر تلك الآيات، ألا وهما: الكتاب، وما صح من سُنَّة رسول الله ﷺ.

ويتبعه أيضًا في توصيفه الجائر لتلك المعجزات = تلميذُهُ «بسَّام الجمل»؛ حيث يصف «آيات النبي ﷺ» التي نَزَل القرآنُ بشأنها، بقوله: (عَثرنا في بعضِ أَخبار النُّزول على ضَرْبٍ من ضروب المُتخيَّل، لا تكونُ

(١) انظر: «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» للدكتور عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٩١).
(٢) «الإسلام بين الرِّسالة والتَّاريخ» للشَّرفي (٨٩ ـ هامش رقم [١]).

فيه الأَحداث مَبنيَّةً على قانون في السَّببيَّةِ يُعلِّلُ حُصولها داخل المُتخيَّل الجمعيِّ أَو خارجه في الواقع التَّاريخي لدى المؤمنين بحقيقة تلك الأَحداث.

إِنَّنا نُصادف داخل هذا المُتخيَّل نماذجَ مِن وقائعَ حَصَلَت على عهد الرَّسول أَلغت النِّظام المنطقي الَّذي تتأَسَّسُ عليه قوانين الطبيعة والعالم الفِيزيائي عُمومًا ممَّا يُقيم البُرهان على أَنَّ للمُتخيَّل معقوليَّته الخاصَّة المُباينة للمعقوليَّة العلميَّة القائمة على الاستدلال والتعليل وغيرهما)[1].

ويَسِمُ «هشام جعيط» معجزات الأنبياء بالاستحالة الذاتية، وأنها لم تحدث. وفي ذلك يقول: (من هنا نفهم لماذا سجل القرآن عناصر هامة من مسار النبي.. ولماذا اتسم بالإقناع العقلاني وابتعد عن الخوارق؛ لأنها مستحيلة في ذاتها ومستحيل الإيمان بها في هذا الوسط. فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلًا، وإِنَّما روي بعدهم أنها وجدت)[2].

وأمَّا محمد عابد الجابري فيقصر ما اختص به النبي ﷺ من المعجزات في القرآن، وليس من اختصاصه ـ بزعمه ـ الإتيان بآيات خارقة للعادة!! فتراه يقول: (نحنُ نؤكد فعلًا أنَّ الشيء الوحيد الَّذي يُفْهم من القُرآن بأكمله أنَّه معجزةٌ خاصَّةٌ بالنبي محمد ﷺ هو القرآن لا غير، فالقُرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن. والدَّليل على ذلك: أنَّ كُفَّار قُريش قد أكثروا من مُطالبةِ الرَّسول ﷺ بالإتيان بآيةٍ (مُعجزة) تخرقُ نظام الكون واستقرار سُننه؛ كدليل على صدق نبوَّته؛ فكان جواب القرآن أنَّ مهمَّة محمد بن عبد الله هو أنْ يُبلِّغ لأهل مكة (أم القُرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن) وليس من اختصاصه الإتيان بآيات مُعجزاتٍ خارقة للعادة)[3].

---

(١) «أسباب النُّزول» لبسام الجمل (٤٠٢ ـ ٤٠٣).
(٢) «الوحي والقرآن والنبوة» هشام جعيط (٢٩).
(٣) «مدخل إلى القرآن الكريم» لمحمد الجابري (١٨٧).

فآيات الأنبياءِ ـ عند هذه الطائفة ـ لا تخرج عن كونها مِخيالًا، ليس لها وجودٌ خارجي، وهذا نَهْجُ من عَجَزَ عن إقامة البرهان على بُطلان تلك الآيات، وهو مسلك المشركين حينما عَجزوا عن ردِّ الآيات التي جاءهم بها النبي ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل: ٢٤، ٢٥].

فهؤلاء ليس معهم إلَّا النَّفي. والنَّفي المتجرد عن البرهان ليس علمًا.

وأمَّا دعوى الجابري أنَّ القرآن هو الآية التي اختُصَّ بها النبي ﷺ فلا تكون له آيةٌ أخرى تخرق العادة = فبيِّنة البطلان؛ لأنَّ الاختصاص بالقرآن لا يقضي على الآيات الأخرى بالنَّفي فإنَّ الرسل وإن اشتركوا معه ﷺ في جنس تلك الآيات فإنَّ ما أجراه الله له أعظم وأبهر، وأما استدلاله على نفيه، بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١]. ثُمَّ قوله تعقيبًا على الآية: (واضحٌ أنَّنا أمام إغلاقٍ نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش. لقد قرَّرت الآية أنَّ القرآن كافٍ وحده كمعجزة للنبي ﷺ ثم أنهت الجدل في الموضوع بأن خاطبت النبيَّ أن: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٢]. . .)(١).

فليس فيما استدلَّ به مُستمسك؛ لأن الإغلاق واقعٌ في إجابة أهل مكةَ فيما اقترحوه من الآيات، لا في مطلق الآيات، بدلالة قوله تعالى:

(١) المصدر السابق (١٨٨).

﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةً فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، فَسَبق القضاء بعدم إرسال الآيات المقترحة من المشركين؛ حتى لا يُعجِّل لهم العذاب كما عُجِّل لمن قبلهم ممن لم يُصدق بها كما هي سنَّته تعالى فيمن اقترح الآيات ثم كفر بها.

ومما يوطِّد هذا المعنى ما ثبتَ عن ابن عباس، قال: **سأل أهل مكة النبي ﷺ أن يجْعل لهم الصَّفا ذهبًا، وأن يُنحِّي عنهم الجبال فيزرعوا، فقيل له: إن شئت أن تسْتأني بهم لعلنا نجتني منهم، وإن شئت أن تؤتيهم الذي سَألوا، فإن كَفَروا = أُهلِكوا كما أُهلك من قبلهم. قال: «لا، بل نستأني بهم» فأنزل الله الآية**(١).

وحصول الكفايةِ بالقرآن لا يقضي بنفي ما عداه من الآيات التي ثبتت في السُّنَّة. وبذا يتحرر أنَّ القرآن لم ينف مطلق الإرسال للآيات. **هذا من جهةٍ.**

ومن جهة أُخرى: أنَّ القُرآن نفسَه أثبت بعض هذه المعجزات كانشقاق القمر، والإسراء والمعراج، والقرآن بمنزلة الكلمة الواحدة لا تقع بين آياته مُنافاة. فليس احتجاجه بالقرآن بأولى من احتجاج المُثبتين للمعجزات. فتكون دلالة العموم في منع الإرسال بالآيات مما أُريد به الخصوص بدلالة القرآن نفسِه. وبدلالة السُّنَّة الصحيحة، وهي:

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٤/ ٢٦ ـ رقم [٢١٦٦])، والنَّسائي في «السُّنن الكبرى»، كتاب «التفسير» (١٠/ ١٥١ ـ رقم [١١٢٦])، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٣٩٤)، وصحَّحه ووافقه الذهبي، وابن جرير في «تفسيره» (١٤/ ٦٣٥ ـ ط. هجر)، والواحدي في «أسباب النزول» (٤٧٦)، وذكر الهيثمي في «مجمع الزوائد»: أن رجاله رجال الصحيح (٧/ ٥٠)، وجوَّد إسناده الحافظ ابن كثير في «البداية والنِّهاية» (٤/ ١٣١)، وصححه الشيخان أحمد شاكر في شرحه للمسند (٤/ ٢٦)، والألباني في «صحيح السيرة النبوية» (١٥٢).

الجهة الثَّالثة: أنَّ السُّنة قد استفاضت بإثبات آيات له ﷺ غير القرآن، والسُّنَّة مُفسِّرة له ومبيِّنة لمعانيه، فورود هذه الآيات فيها مبيِّنٌ عن مراد الله تعالى بكلامه.

ومن الفَوَاقر التي وقع فيها أصحاب المنهج الوضعي؛ أنَّهم سوَّوا بين الرُّسل عليهم السلام الذين امتازوا بخصائص خصَّهم الله بها = وبين غيرهم من الخلق، ولمَّا كان من طرائق إثبات الرُّسل عليهم السلام لنبوَّتهم؛ ما يُجريه الله على أيديهم من الآيات والبراهين الخارجةِ عن مقدورهم، ومقدور الثقلين، وكان هذا مما يوجب لهم الامتيازَ عن غيرهم من الخلق، وهو في الوقت ذاته خَرْق للسُّنن = سارع أَصحاب المنهج الوضعي إلى نَفْيها، فضلًا عن نفيهم اختصاص الأَنبياء بالوحي.

فانظر ـ مثلًا ـ لـ«جوستاف لوبون» حيث يقول: (لو صدَّقنا بالخوارق لرجعنا إلى عصْر الخُرافات)[1] ويقول «جوليان هكسلي» واصفًا النُّبوَّة بأَنَّها: (إظهارٌ للتفوُّق بطريقة شاذَّةٍ لا يمكن احتمالُها)[2].

فمنشأ غَلَط أصحاب هذا المنهج هو من جِهة قياسهم الفاسد بين الرسول وبين غيره، مع تحقق الفرق بينهما، فجحدوا ما فضل الله به هؤلاء الرُّسل عليهم السلام وخرجوا بذلك عن مقتضى النَّقل والعقل، إذ جحدوا آيات الله الدَّالة على هذا الاختصاص، وكابروا المعقول، إذ النَّظر الصحيح يوجب التفريق بين أمرين عند اتصاف أحدهما بما يُوجب امتيازه عن الآخر.

وقد ذكَر الله هذا المانع الذي يحتجُّ به المشركون في رفضهم الانقياد والاتباع للرَّسول عليه السلام فقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤].

---

(١) «العقائد» نقلًا عن «ظلمات أبي ريَّة» للعلَّامة محمد عبد الرزَّاق حمزة (٢٧١).
(٢) «الإسلام يتحدَّى» لوحيد الدين خان (٤٣).

يقول الإمام ابن تيميَّة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وجماعُ شُبَهِ هؤلاء الكفَّار أنَّهم قاسوا الرَّسول على من فرَّق الله بينه وبينه، وكفروا بفضل الله الَّذي اختصَّ الله به رُسُلَه؛ فَأتُوا من جهة القياس الفاسد، ولا بُدَّ في القياسِ من قَدْرٍ مُشْتَرَكٍ بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به)[١].

وقد التوى الطريق بورثة هذا المنهج من المستغربين، إذ حاولوا تقريب شخصيَّة النبي ﷺ لهم، بِسَلْبِه ما اختصَّه الله به من الاصطفاء، والإيحاء، والآيات والبراهين الدالة على صدق نُبوَّته؛ وَقصْر التميُّز في شخصيَّته ﷺ على أَمر ذاتيٍّ نابع عن عبقريةٍ وعظَمةٍ اتَّصفَ بهما. وممَّا يُبرهن على ذلك: الانحراف البيِّن الَّذي يَعتورُ تفسيرَ بعضهم (للوحي) فلا يخرجُ في حقيقته عن كونه تفسيرًا إشراقيًّا، أو ماديًّا؛ مقتضاه نفْي الوحي من الله، ونفي المَلَك الموكَّل به، ومِنْ ثَمَّ إنكار الكتاب الذي أوحاه الله إلى نبيه ﷺ[٢]. فالنُّبوَّة عند «محمد عبده» لا تخرج عن أن تكون فِطرةَ فُطِر إنسان فيها على الحقِّ علمًا وعملًا؛ بحيث لا يعملُ إلَّا حقًّا، ولا يعلم إلا حقًّا[٣].

والنُّبوَّة عند «مُحمَّد إقبال» هي: (ضَرْبٌ مِن الوَعْي الصُّوفي يَنْزِع ما حصَّله النبيُّ في مَقام الشُّهودِ إلى مُجاوزة حدوده، وتَلَمُّسِ كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجَمْعيَّة توجيهًا جديدًا، وتشكيلها في صورة مستحدثةٍ. فالمركزُ المُتناهي من شخصيَّة النبيِّ يغوص أغوارًا لا نهائية ليطفو ثانيةً مُفْعمًا بقوةٍ جديدةٍ تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات جديدة للحياة. وهذا الاتصال بأصلِ وجُودِهِ ليس خاصًّا بأي حال من الأحوال)[٤].

---

(١) «تفسير آيات أشكلت» للإمام ابن تيمية (٢/ ٧٢٦).
(٢) انظر: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده (١٠٥ ـ ١٠٦).
(٣) «محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» (٣ = شرح العضدية).
(٤) «تجديد الفكر الديني في الإسلام» لمحمد إقبال (٢٠٤).

والنُّبوَّة عند «نصر أبي زيد» إنَّما هي إعمال لوظيفة «المُخيِّلة» التي يشترك فيها جميع البَشر إلَّا أَنَّها تأتي عند الأنبياء على قمَّة الترتيب! وفي بيان ذلك يقول: (إنَّ تَفْسير النُّبوَّةِ اعتمادًا على مَفْهومِ «الخيال» معناه أنَّ الانتقال مِن عالم البَشَر إلى عالم الملائكة انتقال يَتِم من خلال فاعليَّة «المُخيِّلة» الإنسانيَّة التي تكون في «الأنبياء» بحكم الاصطفاء والفِطرة = أَقوى منها عند مَن سِواهم من البشَر. وإذا كانت فاعليَّة «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدَّى إلَّا في حالة النَّوم، وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات مِن العالم الخارجي إلى الدَّاخل، فإنَّ «الأنبياءَ» و«الشُّعراء» و«العارفين» قادرون دون غيرهم على اسْتخدام فاعليَّة «المُخيِّلة» وفاعليتها، فالنبيُّ يأتي - دون شكٍّ - على قِمَّة الترتيب، يليه الصُّوفي العارف، ثُمَّ يأتي الشَّاعر في نِهاية الترتيب)[١].

وأمَّا الآيات والبراهين الحِسِّية، فقد ارتكبوا كلَّ عَسِرٍ لنفْيها؛ ولَيِّ أعناقِ النصوص التي تُثْبِتها؛ وهذا بيِّنٌ فيما اجترحه الشَّيخ (محمد عبده) عند تناوله الآياتِ الدالَّة على المعجزات[٢].

وحُجة هؤلاء في إنكار المعجزاتِ: أنَّ العلم التجريبيَّ؛ لا يستطيع إثباتَها، ولا نفْيَها، وإذا كان الأمر كذلك - في نظرهم - فليست هذه الآيات والبراهين حقائقَ علميَّة تستدعي الإيمان بها، ولا بمن جاءتْ على يديه.

يجلِّي هذه المسألة (محمَّد فريد وجدي)[٣] بقوله: (تمتاز العصور النبوية بالخوارق والنواميس الطبيعيَّة؛ فأساطير الأديان ملأى بذكر

---

(١) «مفهوم النَّص» لنصر أبي زيد (٤٩).

(٢) **انظر مثلًا:** «تفسير المنار» (١/٣٤٧)، و(٣/٢١١).

(٣) في سلسلة مقالاتٍ له كانت تُنشَرُ تباعًا في «مجلة الأزهر» حين كان مدير تحريرها. وقد اختار أن يعنْوِن لهذه السلسلة بـ «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة».

حوادثَ من هذا القبيل كان لها أقوى تأثير في حمل الشعوب التي شهدتْها على الإذعان للمرسَلين الذين حدثتْ على أيديهم. وقد حدثتْ أمورٌ من هذا القبيل في هذا العصر المحمديِّ؛ صاحبت الدعوةَ في جميع أطوارها... **ولستُ أقصد بها ما تناقله الناس عن شقِّ الصدر**[1]**، وتظليل الغمامة**[2]**، وانشقاق القمر، وما إليها مما لا يمكن إثباتُه بدليل محسوس، أو يتأتى توجيهه إلى غير ما فُهِم منه**؛ ولكنِّي أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمَّت على يد محمد ﷺ في أقلَّ من رُبع قرنٍ، وقد أعوزَ أمثالُها في الأمم القرونَ العديدةَ، والآمادَ الطويلةَ)[3].

وإذا كانَ إثباتُ الآيات المادِّية الحاصلة للنبي ﷺ عند المتأثرين بهذا المنهج غيرَ متأت؛ لأنَّ الدليل الحسِّي لا يقوم بإثباتها = فإنَّهم خطوا خطوات لمسايرة من لا يؤمنون بالنبوَّة، ولا بآياتِ الأنبياء؛ معانين صرْفَ كل آية عن مقتضى الإعجازِ، وتفسيرَها على ضوء المنهج المادِّي الذي لا يؤمن بأن السننَ الكونيةَ يمكن أن تُخرَق متى ما أذِن الله تعالى

---

(١) سيأتي تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في «السُّنن»، كتاب «المناقب»، باب «بدء نبوَّة النبي ﷺ» (٥/ ٥٥١ ـ رقم [٣٦٢٠])، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وتعقبه الذهبي بقوله في «السِّيرة النبوية» (١/ ٨٥): (تفرَّد به قُرَاد، واسمه عبد الرحمٰن بن غزوان، ثِقةٌ، احتجَّ به البخاري والنَّسائي؛ ورواه النَّاس عن قُراد، وحسَّنه الترمذي = وهو حديثٌ مُنكرٌ جِدًّا)، ثُمَّ ساق علل هذا الخبر، وأخرجه الحاكم في «مستدركه» (٢/ ٦١٥)، وصحَّحه، وتعقَّبه الذهبي أيضًا بقوله: (أظنُّه موضوعًا فبعضه باطل)، وأخرجه البيهقي في «دلائل النبوَّة» (٢/ ٢٤ ـ ٢٦)، وقد ذكر الإمام ابن تيميَّة هذه القصَّة بصيغة التمريض فقال: (وإنَّما نُقِل أنَّ الغمامة أظلَّته لمَّا كان صَغِيرًا.. ومع هذا = فهذا لا يُجزم بصحَّته). **انظر**: «الجواب الصَّحيح» (٣/ ٤٦١).

(٣) سلسلة «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة» مقال «الأمور الخارقة للنواميس الطبيعية في وقعة بدر» (٣٨٥ ـ مجلة الأزهر [ج ١، المجلد ١١]».

بذلك؛ فـ(محمد فريد وجدي) يعدُّ السيرَ على سَنَن هؤلاءِ، إقامَةً للتثبُّت، ومحافظةً على الدستور العلمي، واحترامًا للنخبة المثقفة بزعمه، فتراه يقول: (وقد لاحظ قرَّاؤنا أننا نحرصُ فيما نكتبُه في هذه السيرة على أن لا نُسرِف في صرفِ كلِّ حادثةٍ إلى ناحية الإعجاز؛ ما دام أنه يمكن تعليلُها بالأسباب العادية؛ وحتى ولو بشيءٍ من التكلُّف؛ مسايرةً لمذهب المبالغين في التثبُّت، والمحافظين على إقامة الدستور العلمي؛ ثقةً منَّا بأنَّ بحثًا لا تحترمه النخبة المثقفة، ولا تجدُ فيه صورةً صحيحةً لِمَثَلِها الأعلى في عَرْض المسائل وتحليلها؛ لا يمكن أن يؤدِّي إلى ما قُصِد منه من الخدمة العامة!)[1].

ثم إنَّ هذه الآيات الخارقة للسُّنن؛ مع عدم قُدرة أَصحاب المنهج المادِّي الاستدلال عليها، هي أَيضًا ـ في نَظَرهم ـ ليست دلائلَ عقلية مستلزمة لصدق النبي؛ وهذا منصوص عليه عند كثير منهم فـ(محمد هيكل) يقرر ذلك بقوله: (.. وكانت يقظَةُ العقلِ ومنطقُه قد نبَّهت الناسَ إلى أن الخوارقَ لا تنهضُ بذاتها دليلًا عقليًّا على شيءٍ)[2]، و(لو أراد اللهُ أن تكونَ المعجزةُ الماديَّةُ وسيلةً إلى اقتناعِ مَنْ نزلَ الإسلامُ على رسوله بينهم؛ لكانت، ولَذَكَرَها في كتابه)[3].

وبهذا المأخذ ـ الَّذي يزعمونه ـ: دَنْدَنَ (حسن حنفي) فتراه يَضْرِبُ في حديد بارد، حيث يقول مستفهِمًا مستنكرًا: (فهل تؤدِّي المعجزةُ إلى تصديق الرسول؛ وهي برهانٌ خارجيٌّ عن طريق القدرة، وليس داخليًّا عن طريق اتفاقها مع العقل، أو تطابُقِها مع الواقع؟!)[4].

---

(١) المصدر السابق.
(٢) «حياة محمد» (٥٦٩).
(٣) المصدر السابق (٧٢).
(٤) «من العقيدة إلى الثورة» حسن حنفي (٤/ ٧٢)، **وانظر كذلك**: «النُّبوَّة من علم العقائد إلى فلسفة التَّاريخ» لعلي مبروك (٢٢٤).

وهذا الاعتراض؛ قد سبقهم إليه (ابن رشد الحفيد) ـ مع تباين المنطلق ـ فقد ذهب إلى أن دليلَ صِدق النبي ﷺ ما كان نابعًا من مضمون الرسالة؛ فانحصرَ برهانُ صدق النبي على الدليل الداخلي؛ وهو ما كان مُناطًا بالعلوم والشرائع التي تضمَّنها الوحيُ. وأمَّا ما كان ـ في نظره ـ خارجًا عن مضمون الرِّسالة من الآيات الخارقة؛ فليست ضرورية في دلالتها على الصدق لمن ادَّعى النبوّة؛ إلَّا في حالة اقترانها ـ أو بالأصحّ: اعتمادها ـ على الدليل الأوَّل؛ وهو ما تضمَّنه الوحي من الشرائع[١]؛ فالعقل ـ عنده ـ لا يدركُ مدى الارتباط بين الآية والبرهان، وبين صِدقِ مَنْ وقعتْ له!![٢].

وممَّا استندوا إليه أيضًا في إنكار الآيات والبراهين: أن هذه الخوارق ـ لو ثبتتْ ـ؛ لكان إيمانُ مَنْ آمنَ بها لم يكن عن حريَّة واختيار؛ بل عن جبرٍ واضطرار[٣] فهم يرون الآيات والبراهين قدْحًا في العقل وفي ما يزعمونه قوانين الطبيعة[٤]، ويرون أن إثباتَها شُبهةٌ؛ لا حُجَّةٌ على الخلق[٥]؛ بل إنَّ الشيخَ محمد رشيد رضا حين تحدَّث عن آيات الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم؛ قال: (وهي ـ **أي**: آيات الأنبياء ـ قد أصبحت في هذا العصر حجةً على دينهم؛ لا له، وصادَّةً للعلماء والعقلاء عنه؛ لا مُقنِعةً به. ولولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيَّد بها

---

(١) **انظر**: «الكشف عن مناهج الأدلَّة» لابن رشد (١٨١).
(٢) المصدر السابق (١٧٤ ـ ١٧٥، ١٧٧).
(٣) **انظر**: «القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» لمحمد أحمد خلف (٧٦ ـ ٧٧)، وعنه: «الاتجاهات العقلانية الحديثة» (٢١٦).
(٤) **انظر**: «من العقيدة إلى الثورة» (٤/ ٧٧)، و«حياة محمد» لمحمد هيكل (٧٢).
(٥) **انظر**: «حياة محمد» (٧٠)، وما نقله محمد هيكل عن مجلة المنار، عن محمد رشيد رضا. حيث تابَعَهُ محمد هيكل في ذلك؛ بأن جعل الروايات الدالة على آيات النبي ﷺ مُزيغةً للقلوب؛ لا مثبِّتةً لها!!.

موسى وعيسى عليهما السلام؛ لكان إقبالُ أحرار الإفرنج عليه أكثر، واهتداؤهم به أعمَّ وأسرع. . .)[١].

وبعدُ؛ فهذه نُبَذٌ مما جرتْ به أقلامُ المخالفين في آيات النبي ﷺ الظاهرة، وبراهين نبوَّته الباهرة؛ التي أيَّده الله بها.

وفيما يلي نقضٌ للأصل الكُلِّي الّذي استندوا إليه في نَفيهم لآيات وبراهين الأنبياء:

فيقال: إنَّ نزوع بعض مَن تقدَّم ذكرُه إلى المَنهج الوضعي، قاد أَصحابه إلى نَفي الآيات الثابتة؛ لعجز هذا المنهج عن الاستدلال على هذه الآيات والبراهين؛ وبنوا على ذلك دعوى خروج هذه الآيات عن نطاق الحقائق العلميَّة، وهذه دعوى عَريَّةٌ عن التحقيق، يدحضها ما يلي:

أولًا: أن الحس يُعدُّ مصدرًا للمعرفة؛ لا كلَّ المعرفة؛ فالحقائقُ التجريبيةُ لا تُثبِت إلا حقائق جُزئيَّة، وخروجُ بعض المعارف عن دائرتها لا ينفي عنها كونها حقائق ثابتة بمصدرٍ صحيح معتبَر؛ سوى الحس والتَجرِبة. وهذا الخروج في الوقت ذاته: لا ينقض تلك الحقائق التي توصَّل إليها المنهج التجريبي. ومَنْ مارى في هذه الحقيقة فستَجْبَهُه معارفُ أضحتْ حقائقَ لا تقبل الشكَّ عند أصحاب المنهج التجريبي[٢]؛ هذه الحقائق والعلوم لم تباشرْها الحواسُّ، أو لم تُدرَك في معاملِ البحث، ولم تخضع للتجريب.

وهذه الحقيقة قد أَبان عنها بعضُ منظري الوضعية أنفسهم، فهذا «رودلف كارناب» يقول: (من أَهمِّ الملامح التي تُميز العلم الحديث،

(١) «الوحي المحمدي» للشيخ محمد رشيد رضا (٣٠).
(٢) **انظر**: «الإسلام يتحدى» لوحيد الدين خان (٤٧).

بالمقارنة بعلم العصور المُبكِّرة = هو تأكيده على ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «المنهج التجريبي»... الحقيقة أن هناك بعض المجالات التي يصعب استخدامه فيها مثلما نَستخدمه في الفيزياء. ففي علم الفلك مثلًا، لا يمكننا أَن نُعطي دفعة لكوكب في اتجاه آخر بعض الشيء، لنرى ما قد يحدث له نتيجة لهذه الدَّفعة. إذ إنَّ الموضوعات الفَلَكيَّة بعيدة كُلَّ البُعد عن متناولنا، ولا يَسَعنا إلَّا أن نُلاحظها ونقوم بوصفها، كما أَنَّه يمكن لعلماء الفَلَك ـ في بعض الأحيان ـ أن يقوموا بخلق شروط في المعمل شبيهة بتلك التي تحدث على سطح الشمس أو القمر... ولكن هذا لا يُعَدُّ في حقيقة الأمر تجربة فلكية حقيقية)[(١)].

وعلى هذا؛ فإنَّ إنكارَ تلك الحقائق وطرد قضية التجريب على كُلِّ علم سيوقِفُ عجلةَ التقدُّم، وستنحَسِرُ حركةُ الاكتشافات. وسيُنحَر الإبداعُ بمُدى المنهج الوضعي. ذلك أَنَّ التجربةَ تتَّجه إلى قضايا جزئية؛ لكن الانتقال من الأعيان الجزئية إلى قانونٍ علميٍّ عامٍّ لا يتأتَّى بالتجربة فقط؛ لأن الحسَّ والتجربة يُثْبِتَان أمرًا محدودًا معيَّنًا؛ لا أمرًا كليًّا.

فتحصَّل من ذلك: أنه كما أن الحقائق الطبيعيَّة لا يمكن أن تُحصَر في دائرة الحس والتجربة؛ فكذلك الحقائق الشرعية؛ فإنَّ للشرعيات معاييرَها التي تستند إليها، كما أن للطبعيات والعقليات معاييرها وأُسسها الخاصة بها. والتسوية بينهما غلط، وخلط بين هويتين مختلفتين.

ثانيًا: إذا كان المتأثرون بِرهَجِ المنهج الوضعي لا يقبلون من الحقائق إلا ما قضى به الحسُّ وأثبتتهُ التجربة؛ فإنه يلزمهم أن يثبتوا

(١) «الأسس الفلسفيَّة للفيزياء» لكارناب (٥٥ ـ ٥٦).

ـ بالمنهج ذاته ـ بطلان الآيات والبراهين؛ وهذا ما يتعذَّر عليهم؛ لأنَّ الحسَّ والتجربة ـ كما تقدَّم ـ لا يملِكان نفْيَ هذه الآيات؛ كما أنهما لا يملكان إثباتها.

ثالثًا: أن نفي الآيات والبراهين لكونها بطريق النقل لا التجربة؛ يلزم منه نفيُ كثير من الحقائق التجريبية التي لم يباشرْها أكثر الناس، ولم يدركوها بحواسِّهم؛ لأنها إنَّما نُقِلت إليهم نقلًا عمَّن جرَّبها[1]؛ فنفيُ الأوَّل دونَ الثاني تحكُّمٌ لا دليلَ عليه.

رابعًا: أن غاية المنهج الوضعي ـ حسب مفهوم مؤيديه ـ: إثباتُ ما كان داخلًا في الحس والتجربة؛ فالحكم إذًا على هذه الآيات والبراهين بالبطلان خروجٌ عن مفهوم هذا المنهج ووقوع في التناقض؛ لأن الحكمَ بالصِّحة والبطلان تحكُّم ميتافيزيقي ليس من أُصُولِ هذا المنهج، ولا من شأنه[2].

خامسًا: أنَّهم يعتمدون في نفيهم الآياتِ والبراهين؛ على دعوى أنها لم تخضع للتجربة والمشاهدة؛ فإنَّ هذه الدعوى أيضًا تنسحبُ على وجودِ الله تعالى، ووجود الملائكة، والجنة، والنار، والجنِّ، وكل ما لم يدركوه بالمشاهدة، ولم يتحقَّق لهم بالتجربة.

سادسًا: أن الاعتراض بأن العقلَ لا يُدرِك الارتباط بين المعجزة، وبين صدق الرسول ﷺ؛ اعتراضٌ باطل؛ لأنَّ دلالة المعجزةِ على مدلولها (صدق الرَّسول) دلالةٌ ضرورية لجَمْعها بين دلالة الحسِّ والعقل فهي من أَقوى أَنواع الدَّلالات لجمعها بين الأَمرين.

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (٣٨٨ ـ ٣٨٩، ٣٩٣ ـ ٣٩٤).

(٢) انظر: «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» للدكتور محمود عتمان (٤٤٨).

وفي تقرير ذلك يقول الإمام ابن القيِّم رَحِمَهُ اللهُ: (هذه الطَّريق من أَقوى الطُّرق وأَصحها، وأدلِّها... وارتباط أَدلَّة هذا الطَّريق بمدلولاتها، فإنَّها جمعت بين دلالة الحسِّ والعقل، ودلالتها ضروريَّة بنفسها؛ ولهذا يُسمِّيها الله آياتٍ بيِّناتٍ، وليس في طُرُق الأَدلَّةِ أَوثقُ ولا أَقوى منها؛ فإنَّ انقلاب عصا تُقِلُّها اليد ثعبانًا عظيمًا يبتلع ما يَمرُّ به ثُمَّ يعود عصا كما كانت = من أَدل الدَّليل على وجود الصَّانع وحياته وقدرته وإرادته وعلمه بالكُلِّيات والجزئيات، وعلى رسالة الرَّسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكلُّ قواعد الدِّين في هذه العصا... وهكذا سائر آياته وآيات الأَنبياء..)[1].

والمتأمل في هذا الاعتراض يجد أنه في حقيقته قد وجَّهه «ابنُ رشد» وكلُّ من جاء بعده إلى متكلمي الأشاعرة؛ ذلك أن الأشاعرة ـ ومَن تأثر بهم ـ يجعلون باب الآيات والبراهين الجارية على يد الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من جنس ما يأتي به السحرةُ والكهَنةُ، فالسَّاحرُ يجوز أن تجري على يديه من الخوارق كالتي تجري على يد الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ سواءً بسواءٍ. وكذلك الكاذب في دعواه يجوز أن تجري على يديه من الخوارق ما هو مِن فِعْل الله تعالى.

وعلى هذا؛ فإنَّ المعجزة لم تعد دليلًا مستقلًا ـ حسبما تقرَّر عند الأشاعرة ـ على صدق الرسول ﷺ. وما ذكَره «ابن رشد» هو في حقيقته اعتراضٌ على قول الأشاعرة؛ لا على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ ذلك أن هذه الآيات والبراهين خارجةٌ عن مقدور الثقلين بخلاف ما يأتي به السحرة وغيرهم. فلا يمكن أن يقع مثلُها لكاذبٍ. وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنها من الله تعالى في مقام التصديق القولي لنبيه ﷺ، وأنَّه رسول من عند الله حقًّا؛ وحينئذٍ فالعقل يُدرِك ضرورةَ الارتباط بين الآية والبرهان، وبين صِدْق مَنْ جرتْ على يديه.

(١) «الصواعق المرسلة» لابن قيِّم الجوزيَّة (٣/ ١١٩٧ ـ ١١٩٨).

وهذا هو أيضًا: مقتضى حكمة الله تعالى؛ أنْ لا يُخلِيَ نبيَّه من دليلٍ، أو آيةٍ تدلُّ على صدقه. فلا يجوز أن يسوِّيَ بين الصادق والكاذب؛ بأن يُجرِي على يد الصادق مثلَ ما يُجرِيَ على يد الكاذب، فيتعذَّر على الخلق حينئذٍ التمييزُ بينهما؛ وذلك مما يتنزَّه الله تعالى عنه.
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وما جعله الله آيةً، وعلامةً، ودليلًا على صِدْقِه؛ امتنَعَ أن يوجدَ بدون الصدق؛ فامتنَع أن يكون للكاذب المتنبي؛ فإن ذلك مما يقدح في الدلالة.

فهذا ونحوه مما يعرف به دلالة الآيات من جهة حكمة الرَّبِّ، فكيف إذا انضمَّ إلى ذلك أن هذه سننه وعادته؟ وأن هذا مقتضى عدله؟!

وكلُّ ذلك ـ عند التصوُّرِ التامِّ ـ يوجِب علمًا ضروريًّا بصدق الرسول الصادق، وأنه لا يجوز أن يسوي بين الصادق والكاذب؛ فيكون ما يُظهِره النبي من الآيات يظهَر مثلُه على يد كاذبٍ؛ إذْ لو فعل هذا لتعذَّر على الخلق التمييز بين الصادق والكاذب.

وحينئذٍ: فلا يجوز أن يُؤمَروا بتصديق الصادق، ولا يُذَمُّوا على ترك تصديقه وطاعته؛ إذْ الأمر بدون دليله تكليف ما لا يُطاق؛ وهذا لا يجوز في عدله وحكمته. ولو قُدِّر أنه جائزٌ عقلًا؛ فإنه غير واقع)[1].

ثمَّ؛ إنه لو كانت تلك الآيات والبراهين ليست مستلزمة لصدق من ظهرتْ له = كان ذلك طعنًا في الله تعالى؛ إذْ ترك شيئًا من لوازم الرسالة؛ وذلك إمَّا لعدم القدرة، أو لجهله بضرورة هذا اللازم؛ وكلُّ ذلك مما يُنزَّه المولى جلَّ جلاله عنه[2].

سابعًا: الزَّعمُ الباطل بأن إثبات وجود هذه الآياتِ يستلزمُ أن يكون إيمان مَنْ آمن بها عن جبرٍ واضطرار؛ لا عن حرية واختيار. فهذه

---

(١) «النبوات» لابن تيميَّة (٢/ ٨٩٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢/ ٨٩٦).

الدَّعوى يكذِّبُها واقعُ الأنبياء وأقوامهم؛ فإنَّه قد عُلم من سِيَرِهم عليهم السلام على وجه العموم؛ وسيرة النبي ﷺ على وجه الخصوص: أنَّه مع ظهور تلك الآيات الدالَّة على صدقه؛ إلا أنه وجد من الكفار من أعرض عن الإيمان، ورضي بالكفر. فلو كانت الآياتُ والبراهينُ مجبرةً لهم - على حدِّ هذا الزعم -؛ لتحقَّق إيمانُ كلٍّ من شهد هذه الآيات؛ وهذا مخالف لما تقرَّر من أحوالهم وسِيرِهم.

وهذا لا يُضعِف دلالةَ هذه الآيات، وأنها تدلُّ - ضرورةً - على صدقِ أنبياء الله تعالى؛ فليس من شرط الدليل ألَّا يخالَف ويُعرَض عنه؛ فكم من دليلٍ بيِّنِ الدلالة أُعرِض عنه صفحًا.

وخلَّة أُخرى: إن الغَرضَ من إقامة هذه الدلائل والبراهين: أن يتفكَّر فيها الناظر، ويستدلَّ بها على صدق دعوى الرسول ﷺ، وأنه مرسَل من عند الله تعالى، وأن الله لم يُظهِر على يد مدَّعي الرسالةِ الآياتِ؛ إلا ليُعلَم اختيارُ الله له، واصطفاؤه لهذا الذي جرت على يديه الآيات.

فلو كانت هذه الآيات والبراهين في حقيقة أمرِها إجبارًا للخليقة؛ فإن ذلك ينفي عنها معنى الآية والبرهان؛ إذْ إنَّ مدلول الآية في اللِّسان: العلامة[١]. فهي كأعلام الطريق المنصوبة لهداية السائرين؛ فكذلك آيات الأنبياء عليهم السلام: أعلامٌ تهدي، وتدلُّ على صدق ما أخبروا به. ومدلول «البرهان»[٢] في لغة العرب: الحُجَّةُ البيِّنةُ الفاصلة.

فأيُّ جدوى من هذه الآيات والبراهين؛ إذا كانتْ مجبِرةً للخلق على خلاف ما يعتقدون؟!

---

(١) **انظر**: «لسان العرب» مادة: (آية).

(٢) **انظر**: المرجع السابق. مادة: (برهن).

ثامنًا: دعوى أن هذه الآيات خارقةٌ لسنن الكون، وللعادة المطَّرِدة، وخارقةٌ أيضًا للعقل.

وهنا يمكن القول: إن هذه الدعوى تتضمَّن شقَّين؛ الأول منهما حقٌّ في مَكْمَنِهُ مصائد للباطل، والآخر باطلٌ لا يَنفُق على أهل البصيرة.

وبيان ذلك: أنَّ القولَ بأن هذه الآياتِ خارقةٌ للسنن الكونية حقٌّ؛ وهو مقتضى الضرورة الحسيَّة أيضًا؛ لأنَّ بعض تلك الآيات عايَنَها بعضُ الخلق. والله تعالى هو الفاعل لذلك؛ ليقيم الدلائل على صدق من أرسله. ومكمن الضلال في هذه الدعوى: أنهم اعتقدوا استحالةَ ذلك؛ وهذه الاستحالة ناشئةٌ عن مسايرتهم للملاحِدة أصحاب المَنْهج الوضعيِّ؛ وهذا هو محضُ العمى: ـ **أعني**: التقليد في الباطل ـ.

وتوضيح ذلك: أن إحالةَ ذلك لا تصدرُ إلا ممن عمِيَ فلا يُبصِر في هذا الكون إلا الأسباب المادية، ومثل هؤلاء في غَلَط تصورهم (كغلَطِ النَّملةِ مثلًا، لو كانت تدبُّ على الكاغدِ فترى رأس القَلَم يُسوِّدُ الكاغد، ولم يمتدَّ بَصَرُها إلى اليد والأَصابعِ فضلًا عن صاحب اليدِ، فَغَلِطت وظنَّت أَنَّ القلمَ هو المُسوِّد للبياض، وذلك لقصور بَصَرها عن مُجاوزةِ رأسِ القلم لضيق حَدَقتِها = فكذلك من لم يَنْشَرحْ بنور الله تعالى صدرُهُ للإِسلام؛ قَصُرت بصيرته عن مُلاحظة جَبَّار السمٰوات والأَرض، ومُشاهدة كونه قاهرًا وراء الكُلِّ، فوقف في الطَّريق على الكاتب = وهو جهل محض)[1].

يقول الأُستاذ سعيد النَّورسي رحمه الله واصفًا حال هؤلاء بقوله: (إنَّ مَنْ نظرَ النبوة والتوحيد، والإيمان، يرى الحقائقَ في نورِ الألوهيَّةِ والآخِرة، ووحدة الكونِ؛ لأنَّه متوجهٌ إِليها. أمَّا العلمُ التجريبي والفلْسَفةُ

---

(١) «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي (٤/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

الحديثةُ فإنَّه يرى الأمورَ مِن زَاويةِ الأسبابِ الماديَّةِ الكثيرة والطبيعة لأنَّه متوجه إليها فالمسافة إذن بين زَاويتي النَّظر بعيدة جدًّا. . . ولهذا فقد تقدَّم أهلُ العلم التجريبي كثيرًا في معرِفَةِ خَواصِّ الموجوداتِ وتفاصيلها وأَوصافها الدَّقيقة، في حين تخلَّفوا كَثيرًا حتى عن أَبْسَطِ المؤمنين وأَقلِّهم علمًا في مَجَالِ العلم الحقيقي وهو العلوم الإلـٰهيَّة السَّامية، والمعَارفُ الأُخروية.

فالَّذين لا يُدْركون هذا السِّرَّ، يظنُّون أنَّ علماءَ الإسلامِ مُتأخرون عن علماء الطبيعة والفلاسفة = والحال أَنَّ مَنِ انحدَرت عُقولُهم إلى عيونهم، وأصبحوا لا يُفكِّرون إلَّا بما يرون، وغَرِقوا في الكَثْرَةِ من المخلوقات أَنَّى لهم الجُرأةُ لِيلحقوا بورثةِ الأنبياءِ ﷺ الَّذين بلغوا المقاصِدَ الإلـٰهيَّةَ السَّاميةَ وغاياتِها الرفيعة العالية. . . وحتمًا لا تتعارضُ حقيقةٌ علميَّةٌ قاطعة مع حقائق النُّصوصِ القرآنيَّة المُقدَّسة = إذِ اليدُ القصيرة للعلمِ التجريبي قاصرةٌ عن بلوغِ أَهدابِ طرَفٍ من حقائق القرآن الرَّفيعةِ المُنزَّهة)[1].

فهؤلاء يرون أنَّ سنن الكون خاضعةٌ للقوانين العلميَّة التي لا يمكن أنْ تُخرَق ولا تُنتَقَض؛ لإنكارهم تدبير الخالق القادر له. فهم يفسِّرُون ما يجري في الكون تفسيرًا «ميكانيكيًّا» لا يتبدَّل ولا يتغيَّر.

وعلى هذا؛ فهؤلاء المنكرون لهذه الآيات:

- إمَّا أن يوافقوا أرباب المنهج الوضعي في مقاصد مذهبهم ولوازمه، وحاصل هذه الموافقة إنكارُ وجود الربِّ تبارك وتعالى، أو إنكار قدرته جلَّ وعلا، وخضوعِ كلِّ شيءٍ لسلطانه. فحينئذٍ يعود الخطاب معهم في إثبات وجود الربِّ ﷻ.

---

(١) «أصول فهم الأحاديث النبوية» لسعيد النورسي (٣٤ ـ ٣٥).

■ وإمَّا أن يُقِرُّوا بقدرة الله تعالى على خرق هذه النواميس والسنن؛ لأنها خلق من خلقه؛ فالذي أجراها على مقتضى قانون «السببيَّة»؛ قادرٌ على خرق هذا القانون متى شاء. وأمَّا موافقة أرباب المنهج الوضعي في فروع مذهبهم دون أصوله؛ فهذا لا يصحُّ؛ لأن كلَّ فرع لا يرجع إلى أصلٍ؛ فهو باطلٌ.

واستدلالهم على استحالة انتقاض هذه السنن، وبُعْد خرقِها؛ بقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]. وقوله تعالى: ﴿ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣] = باطلٌ؛ لأنَّه ليس في الآيتين مستمسَك لما ذهبوا إليه من إحالة خرق سنن الكون؛ لأن معنى الآيتين: بيان سُنَّة الله وعادته في إكرام ونصر أوليائه، وسنَّته، وعادته في إهلاك وعقوبة أعدائه. والبرهان على أنَّ هذا المعنى هو المقصد من الآيتين: دلالة السياق؛ فالمتأمِّل في كلا الآيتين سيهتدي إلى هذا المعنى؛ ذلك أن لفظ «السُّنَّة» التي سبق ذِكرُها في سورة «الأحزاب»؛ جاءتْ في سياق التهديد والوعيد للمنافقين؛ قال الله ﷻ: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠، ٦١].

فقد أبان الله ﷻ عن عادته في أهل النفاق - إن أظْهروا نفاقَهم -: أن يقتلهم تقتيلًا. فالآيات سيقتْ لبيان سُنَّة الله في أعدائه. يقول الإمام محمد بن جرير الطبري مبيِّنًا تأويل هذه الآية: (يقول تعالى ذِكرُه: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ﴾: هؤلاء المنافقون الذين في مدينة رسول الله ﷺ معه من ضُرباءِ هؤلاء المنافقين؛ إذا هم أظهروا نفاقَهم أن يقتِّلهم، ويلعنهم لعنًا كثيرًا)(١).

(١) «جامع البيان» (٢٢/ ٤٩).

وكذا آية «فاطر»؛ فإن سياق الآيات يدلُّ على أن هذا الحرف؛ المقصود به ذِكْرُ عادة الله في مَنْ كذَّب الرُّسلَ؛ بأن ينتقم منه، ويعاجله بالعقاب الأليم في الدُّنيا؛ يقول تبارك وتعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤٢﴾ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٢، ٤٣].

يقول الإمام ابن جرير رحمه الله في بيان ذلك: (فهل ينتظر هؤلاء المشركون من قومك يا محمد إلا سُنَّة الله بهم في عاجل الدنيا على كفرهم به؛ أليمَ العقاب؟!. يقول: فهل ينتظر هؤلاء إلا أن أُحِلَّ بهم من نقمتي على شركهم بي، وتكذيبهم رسولي؛ مثلَ الذي أحللتُ بِمَنْ قبلَهم من أشكالهم من الأمم... وقوله: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾؛ يقول: ولن تجد لسُنَّة الله في خلقه تبديلًا. يقول: لن يغيِّر ذلك، ولا يبدِّله؛ لأنه لا مردَّ لقضائه)[1].

وممَّا يدلُّ على فساد ما استدلُّوا به: أنَّه يلزمُهم - على مقتضى قولهم - إنكارُ تغيُّرِ العالَم عند إيذانِ اللهِ تعالى بنهاية الدنيا. وعلى هذا؛ فلا تكوير للشمس، ولا تبدُّل للأرض، ولا انكدار للنجوم.. إلى غير ذلك مما أخبر الله تعالى ورسوله ﷺ بوقوعه. وهذا القول لا يقول به إلَّا الملاحدة المنكرون للجزاء والبعث. يقول شيخ الإسلام (ابن تيمية) رحمه الله في الردِّ على بعض الملاحدة:

(وقد أراد بعض الملاحدة كـ«السهروردي» المقتول - في كتابه «المبدأ والمعاد» الذي سمَّاه «الألواح العِماديَّة» - أن يجعل له دليلًا من

(١) المصدر السابق (٢٢/١٤٦).

القرآن والسُّنَّة على إلحاده؛ فاستدلَّ بهذه الآية[(١)] على أنَّ العالَم لا يتغيَّر: لا تزال الشمس تطلع وتغرب؛ لأنها عادة الله.

فيقال له: انخراق العادات أمرٌ معلومٌ بالحسِّ والمشاهدة بالجملة، وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالَم عبثًا وباطلًا؛ بل لأجل الجزاءِ؛ فكان هذا من سنَّتِه الجميلة، وهو: جزاؤه النَّاسَ بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به مِنْ نصرِ أوليائه، وعقوبة أعدائه؛ فبعثُ الناس للجزاء هو من هذه السُّنَّة. وهو لم يُخبِر بأن كلَّ عادةٍ لا تنتقض؛ بل أخبر عن السُّنَّةِ التي هي عواقب أفعال العباد؛ بإثابة أوليائه، ونصْرِهم على الأعداء. فهذه التي أخبر أنه لن يوجد لها تبديلٌ ولا تحويل.. وذلك لأن العادة تتبع إرادةَ الفاعل، وإرادةُ الفاعلِ الحكيم هي إرادةٌ حكيمةٌ؛ فتسوِّي بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السُّنَّة تبديلٌ، ولا تحويلٌ؛ وهو إكرامُ أهل ولايته وطاعته، ونصْرُ رسله والذين آمنوا على المكذبين. فهذه السُّنَّة تقتضيها حكمتُه سبحانه؛ فلا انتقاضَ لها.

بخلاف ما اقتضتْ حكمتُه تغييرَه؛ فذاك تغييرُه من الحكمة أيضًا، ومن سُنَّته التي لا يوجد لها تبديلٌ ولا تحويلٌ)[(٢)].

تاسعًا: دعوى أنَّ هذه الآيات تُعدُّ قدْحًا في العقل.

فيقال: الأمرُ بخلاف ذلك؛ لأنَّ هذه الدلائل والآيات لا تتضمَّن ما يناقض الضرورة العقليَّة؛ فهي وإن كانتْ خارقةً للسُّنَن، فليست ـ في الوقت نفسه ـ خارقةً لمناهج العقول؛ إذ إنَّ من المُحال تناقُضَ الضرورتَيْن: الضرورة الحسيَّة، والضرورة العقليَّة.

---

(١) يقصد: قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

(٢) «الرد على المنطقيين» (٣٩٠ ـ ٣٩١)، وانظر: زيادةَ بسطٍ لشيخ الإسلام لهذا المعنى في رسالته: «لفظ السُّنَّة في القرآن» (١/ ٤٧ ـ ٥٨ = ضمن جامع الرَّسائل).

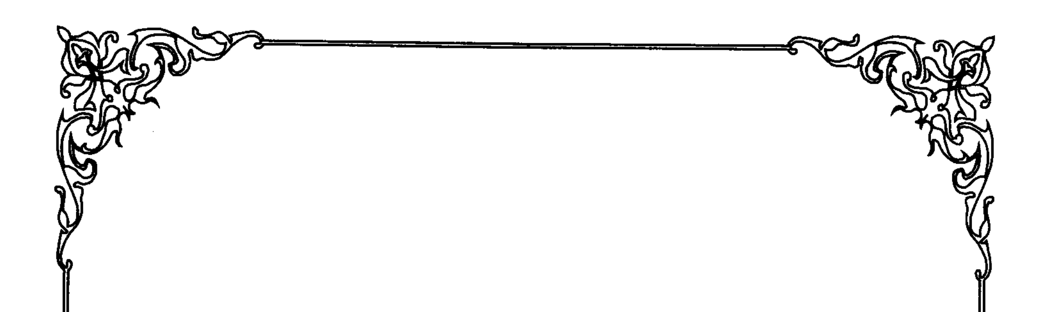
وقد يُشكل على بعضهم أنَّ وجه مخالفة هذه المعجزات لضرورة العقل خُرُوجُها عن مقتضى قانون السَّببيَّة الَّذي لا يُشكُّ أَنَّه من مقرَّرات العقل الفطريَّه.

ومن أَلْطَفَ النَّظرَ عَلِمَ أنَّ إثبات أهل السُّنَّة لهذه الآيات كما هو مقرر في الأدلة الشرعية لا يناقض الضرورة العقليَّةَ؛ لأنَّ حصول هذه المعجزات وخروجها عن مقتضى الأسباب المخلوقة التي أجْراها الله في الكون = لا يلزم منه أَنَّها حادثة بلا سبب مطلقًا؛ بل حدوثها إمَّا مباشرة من مُسبِّبها الحقيقي وخالقها، وهو الله تعالى، دون توسُّط السبب المخلوق، وإمَّا بتوسّط سبب خفي.

وبذلك انجابت عن الأحاديث المثْبِتَةِ لهذه الآياتِ غواشي الشبهات، وانكشف ـ بحمد الله ـ زيفُها.







المبحث الثاني

دَفع دَعوى المعارِض العقلي عن أحاديث انشقاق القمر

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق أحاديث انشقاق القمر.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المُعارِض العقلي على أحاديث انشقاق القمر.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المُعارِض العقلي عن أحاديث انشقاق القمر.

المطلب الأوّل

سَوْقُ أحاديث انشقاق القمر

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: انشقَّ القمر على عهد النبي ﷺ شقَّتين، فقال النبي ﷺ: **«اشْهَدوا»** متفق عليه[١].

وعن أَنس بن مالك رضي الله عنه أن أَهلَ مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريَهُم آيةً، فأراهم القمر شقتين حتَّى رأوا حراء بينهما. متفق عليه[٢].
وفي لفظ لمسلم: (فأراهم انشقاق القمر مرّتين).

وعن عبد الله بن عبَّاس رضي الله عنهما: أَنَّ القمر انشقَّ على زَمَان رسول الله ﷺ. متفق عليه[٣].



---

(١) رواه البخاري في: كتاب «المناقب»، باب «سؤال المشركين أن يريَهم النبي ﷺ آية..» (٧٤٥ ـ رقم [٣٦٣٦])، ومسلم: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «انشقاق القمر» (٤/ ٢١٥٨ ـ رقم [٢٨٠٠]).

(٢) رواه البخاري: كتاب «المناقب»، باب «انشقاق القمر» (٧٤٥ ـ رقم [٣٨٦٨])، ومسلم: الكتاب والباب السابقين (٤/ ٢١٥٩ ـ رقم [٢٨٠٢]).

(٣) رواه البخاري كتاب «مناقب الأنصار»، باب «انشقاق القمر» (٧٩١ ـ رقم [٣٨٧٠])، ومسلم في: الكتاب والباب السابقين (٤/ ٢١٥٩ ـ رقم [٢٨٠٣]).

المطلب الثاني

سَوْقُ دعوى المُعارِض العقلي على أحاديث انشقاق القمر

أُورِد على حديث انشقاق القمر جملةٌ من المعارضات العقليَّة؛ تتلخص في الآتي:

المعارض الأول: أن الأَجرام العُلوية لا يتطرق إليها ذبولٌ ولا خَرق، ولا فساد، ولا انشقاق؛ إذ لو وقع ذلك لفسد ناموس الطبيعة.

وهذا قول فلاسفة اليونان، كما نقله عنهم غيرُ واحدٍ من أهل العلم؛ كالغزالي[1] وشيخ الإسلام ابن تيمية[2]، وغيرهما. وقد تَبِعَ فلاسفةَ اليونان المتقدِّمين، بعضُ الفلاسفة المتأخرين كموسى بن ميمون اليهودي الذي قرر ذلك بقوله: (.. وبالجُملة النَّظرُ يوجِبُ أن لا يلزم فساد العالم ضرورةً، ولم يبق إلَّا جهة أَخبار الأَنبياء والحُكماء. هل وقع الإخبار بأنَّ هذا العالمَ سيفسُدُ ولا بُدَّ، أم لا؟ فإنَّ أكثرَ عوامِّنا يعتقدون أَنَّ ذلك وقع الإخبار به، وأنَّ هذا العالم سيفسد كلُّه. وسأبيِّن لك أَنَّ الأَمر ليس كذلك، بل إنَّ نُصوصًا كثيرةً جاءت في تأييده، وكلُّ ما جاء من ظاهرٍ يبدو منه أَنَّه سيفسد، فالأمرُ فيه بيِّنٌ أنّه مَثَل كما سأبيِّن)[3].

المعارض الثاني: أن انشقاق القمر، لو وقع لجاء متواترًا؛ إذ يستحيل أن يقع مثل هذا الحدث الكوني، ولا تتوفَّر الدواعي على نقله، وتدوينه، ولا يشتهر في سائر الأمصار = فخفاء ذلك يدلُّ على انتفاء وقوعه.

---

(١) انظر: «تهافت الفلاسفة» (١٢٦).

(٢) انظر: «الجواب الصحيح» (٣/ ٣٧٣).

(٣) «دلالة الحائرين» (٣٥٦)، وموسى بن ميمون (٥٣٠ ـ ٦٠٣هـ): هو: موسى بن ميمون القرطبي، أبو عمران اليهودي الملقب بـ«الرَّئيس» عالم بسُنن اليهود، وأحد أحبارهم، كان رئيسًا لهم في الديار المصرية، متفنن في العلوم له معرفة جيدة بالفلسفة، من مؤلفاته: «مقالة في البواسير وعلاجها»، و«مقالة في تدبير الصحة» = انظر: «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (٥٨٣).

وأوَّل من نُسبت إليه هذه الشبهة ـ بحَسَب ما وقفت عليه ـ هو إبراهيم النظَّام، أحدُ أئمة المعتزلة. ذكر ذلك القاضي عبد الجبار الهمذاني في معرض الردِّ عليه؛ حيث قال موردًا لاعتراض النافِين لهذه الآية مستدلِّين بقول النظَّام: (فإن قيل: ومِن أين لكم أن القمر قد انشقَّ له كما ادَّعيتم؟ أتعلمون ذلك ضرورةً أم بدلالة؟ أوليس النظَّام قد شكَّ في هذا، وقال: لو كان قد انشقَّ لعلِم بذلك أهل الغرب والشرق؛ لمشاهدتهم له. وهذا شيء سيكون عند قيام الساعة، ومن أشراط القيامة، فبأي شيءٍ تردّون قوله، وتُثبِتُون غَلَطه إن كان قد غَلِط؟)[١].

وتلقَّفها عنه تلميذُه، وربيب نحلته الجاحظُ؛ فقد نُقل عنه أنَّه كان ينفي وقوع الانشقاق، ويقول: (لم يتواتر الخبر به)[٢].

وقد تلقَّف هذه الشبهة من المتأخرين الشيخُ محمد رشيد رضا رحمه الله ونظمَها في سلك اعتراضاته على هذا الحديث، فقال في ذلك: (ذكر علماءُ الأصول أن الخبرَ اللغوي ما يحتمل الصدق والكذب لذاته... وذكروا أنَّ مما يُقطعُ بكذبه؛ الخبر الذي لو كان صحيحًا لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتُر؛ إمَّا لكونه من أصول الشريعة، وإمَّا لكونه أمرًا غريبًا؛ كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة = **ومن المعلوم بالبداهة**: أن انشقاق القمر أمرٌ غريبٌ؛ بل هو في منتهى الغرابة التي لا يُعدُّ سقوط الخطيب في جانبها غريبًا؛ لأن الإغماء كثيرُ الوقوع في كلِّ زمن.. وانشقاق القمر غير معهود في زَمَنٍ من الأزمان، فهو محالٌ عادةً، وبحسب قواعد العلم ما دام الكونُ ثابتًا، وإنْ كان ممكِنًا في نفسه لا يُعجِزُ الخالقَ تعالى إن أراده فلو وقع لتوفرت الدواعي على نقله

---

(١) «تثبيت دلائل النبوة» للقاضي عبد الجبَّار (١/ ٥٥ ـ ٥٦).

(٢) «الأزمنةُ والأمكنة» لأبي علي المرزوقي (١/ ٦٩).

بالتواتر؛ لشدَّة غرابته عند جميع الناس في جميع البلاد، ومن جميع الأمم...)[1].

هذا مُجمَل ما أوردوه من المعارضات العقليَّةِ المَسوقَةِ على أَحاديث انشقاق القمر، وهناك من اكتفى بتصنيف هذه الأَحاديث بأنَّها من «المُتخيَّل» القابع في العقليَّة الإسلامية والَّذي نُسج لسدِّ فراغ كبير في القرآن؛ لكونه لم يتحدَّث ألبتَّة عن أي معجزة للنبي ﷺ خلافًا لما كان لإخوانه من الأنبياء ﷺ!!

يقول بسَّام الجمل: (لقد عدَّ المُفسِّرون وعلماء القرآنِ انْشقاقَ القمرِ حَدَثًا خارقًا للعادةِ، واعتبروه دليلًا على نُبوَّة محمد [ﷺ][2] ومعجزةً من معجزاته. ولذلك فَسَّروا الآية تفسيرًا مُباشرًا، وسَلَّموا بحقيقة انشقاق القمر نصفين... **وجليٌّ أَنَّ وظيفة المُتخيَّل في هذا الخبر** = سَدُّ فراغٍ كبيرٍ في القرآن. فهو لم يتحدَّث ألبتَّة عن أَي معجزة لمحمَّد [ﷺ] خلافًا لما كان لسابقيه من الأنبياء من معجزات خاصة منهم موسى وعيسى [ﷺ] فنَقَّب المفسِّرون في نصِّ المُصحف عمَّا يَصلحُ شاهدًا على حُصول معجزاتٍ في طَورِ النُّبوَّة)[3].

وأَمَّا حسن حنفي فيُعلِّل هذا التَخييل؛ بأَنَّه جاء وسيلة لإقناع جمهرة من النَّاس يعيشون في مُجتمع صحراوي لم يكن للآلهة أو للسَّحَرَة فيه أي قُدرة على خرق قوانين الطبيعة، مع جهلهم بقوانين العلم = فـ(كان من الطبيعي أَن يكون انشقاقُ القَمَر، وتوقُّف الشمس

---

(١) مجلة المنار (٣٠/ ٤/ ٢٦١ ـ قرص مدمج).
(٢) ما بين المعقوفين من الصلاة والسَّلام على رسل الله من عندي، وأما ما في النصِّ فهو ذكر مجرَّد لأسمائهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، فانظر إلى أي حدٍّ من الصَّفاقة ورقَّة الأَدَبِ والدِّين وصلوا إليه في تعاملهم مع أنبياء الله تعالى.
(٣) «أسباب النُّزول» (٣٩٥ ـ ٣٩٦).

في الخيال الشَّعبي، ولدى رواة المدح والتعظيم = أحدَ وسائل التخييل وطرق الإقناع)[(١)].

وهو أيضًا وسيلة للتَّمكُّن من(أداء وظيفة هامة تتمثَّل في توفير عُنصر التوزان النَّفسي والاجتماعي الَّذي كان يَنْشُدُه المجتمع المسلم، فقد وجَدَ في هذه التصوَّرات الموسَّعة مجالًا رحبًا لإشباع رغبته في التعرُّف على عناصر الوجود ووظائفها وتكاملها في مهامِّها؛ ولا شكَّ أَنَّ هذه المعرفة ـ **الوهمية عندنا، والحقيقية عند أصحابها** ـ عملت على تجاوز واقع الضَّبابيَّة والتِّيه قَصْدَ فهم مَنزلة الإنسان في الكون، والعمل على وضع العناصر الثَّابتة للضمير الإسلامي؛ ولم يعد القمر عنصرَ تعبُّدٍ كما عند السَّابقين = بل صار آية إلـٰهيةً دالَّةً على معانٍ عديدة ومحددة في مسارها المعتاد، وفي انشقاقها الخاص؛ في آن)[(٢)].

وأمَّا يحيى محمد فغاية ما وصل إليه علمه أنَّ انشقاق القمر معارض لمقتضى العلم، وهذه الدعوى عَريَّة عما يُقيم أودها من براهين العلم الذي يدعي استناده إليها؛ حيث يقول: (.. ومن الرِّوايات الأُخرى التي تعارض العلم = ما جاء حول شَقِّ القمر..)[(٣)] ثم ساق الاعتراضات ذاتها التي سبق ذكرها.

فهذه المعارضات عند التحقيق لا تخرج عما سلف سوقه من المعارضات.



(١) «من العقيدة إلى الثَّورة» حسن حنفي (٤/١٤٩ ـ ١٥٠).
(٢) «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرَّسول» لمنصف الجزَّار (٣٩٥).
(٣) «مشكلة الحديث» ليحيى محمَّد (١٥٧ ـ ١٥٨).

المطلب الثالث

دفْع دعوى المعارِض العقلي عن أحاديث انشقاق القمر

والجواب عن هذه المعارضات في الفِقَر التالية:

• أمَّا زعمُ بعض الفلاسفة أن الأجرام العلوية لا يعتريها فسادٌ، ولا ذُبولٌ، ولا انشقاق؛ فهي نظرية يونانية باطلة، وبطلانها من جهة مناقضتها لضرورتين:

الأولى: الضرورة الشرعية.

الأخرى: الضرورة الحسية.

أمَّا الضرورة الشرعية: فقد تقدَّم أن هذه الشبهة لا تنقدح في أذهان المؤمنين بالخالق ﷻ، وبكمال قدرته؛ فالذي قدر على خلق السمٰوات والأرض قادرٌ على إفناءِ هذا العالم، وقادرٌ على شق القمر؛ فهو القادر على كل شيء جلَّ وعلا؛ لا يُعجِزُه شيءٌ أبدًا.

وقد تواتر عن الأنبياء أنهم أخبروا بانشقاق السمٰوات[1].

وأَمَّا **الضَّرورة الحسِّيَّة**، فتنتظم أمرين:

الأوَّل: وقوع المُعاينة من بعض الخلق لانشقاق القمر.

الأمر الثَّاني: وقوع المعاينة من بعض الخلق لانشقاق بعض الأجرام السماوية.

فأمَّا الأمر الأوَّل: فهو ظاهر لمن رأى انشقاقه من أهل مكَّة، وممن كان خارجها؛ فإنه قد وقع في بعض الرِّوايات حصول هذه الرؤية لغير أهل مكة، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: (انشقَّ القمر بمكة حتى صار فرقتين، فقال كفار قريش لأهل مكة: هذا سحرٌ سحركم به

(١) انظر: «الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح» لابن تيمية (٣/ ٣٧٣).

ابن أبي كبشة؛ انظرُوا السُّفَّار، فإن رأوا ما رأيتم فقد صدق، وإن كانوا لم يروا مثل ما رأيتم فهو سحرٌ سحركم به. قال: فسُئل السُّفَّار ـ قال: وقد قدموا من كل وِجْهَةٍ ـ، فقالوا: رأينا)[1].

وأما الأمر الثاني: ممَّا يخرق دعوى الامتناع: أنَّ العلوم الفلكية الحديثة قد أثبتت وقوع الانشقاق في أَجْرَام سماويَّة؛ كالمُذَنَّبات. فقد رصد علماءُ الفلك المُحدَثون انشقاقَ مُذَنَّب «بروكس» شِقَّين، سنة (١٨٨٩م) وكذلك انقسام مُذَنَّب «بيلا» إلى جزأين، سنة (١٨٦٤م)[2] فوقوع هذا الانشقاق ينفي الغرابة عن انشقاق القمر الواقع في زمن النبي ﷺ.

ولعلَّ إشكالًا ينقدح في مُخيِّلة بعضهم؛ حاصلُه = **إذا كان الانشقاق قد وقع في هذه المُذَنَّبات والكواكب، فما وجهُ الإعجازِ حينئذٍ في انشقاق القمر لنبيِّنا محمد ﷺ؟**

فيُقال: وَجْهُ الإعجازِ: أنَّ القمر كان انشقاقه عقيب سؤال أهل مكة النبي ﷺ آية، فكان أن انشقَّ القمر برهانًا على صدق نبوَّة النبي ﷺ. هذه واحدة..

وأخرى: أن المذنَّبين انشقَّا ولم يلتئما، وأمَّا القمرُ فإنَّه انشق والتئم بعد انشقاقه فلم يكن انشقاقه حَدَثًا عابرًا وظاهرة كونيَّة محضة.

ثم؛ **إنَّ الأبحاث الفلكيَّة**: أثبتت نقيض تلك التصورات الساذجة للكون؛ نظرًا لقصور معارفهم، ومحدودية حواسِّهم. فلقد كان الفلاسفة الأقدمون يظنون أن العالَم بهيئته هذه منذ الأزل؛ بناءً على أَصلهم الفاسد الذي يقضي بأنَّ الله ـ تعالى الله ـ علة تامة والكون معلول له، فلا يمكن

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٢٧/ ٨٥)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٢/ ٢٦٦).

(٢) **انظر**: «عوالم بلا نهاية» للعالم الفلكي «سبنسر جونز»، نقلًا عن: «الرُّسُل والرسالات» للدكتور عمر الأشقر (١٣٥).

ـ عندهم ـ أَن يلحق العالم تغيُّرٌ إلَّا إذا لحق هذا التغيُّر علته ـ أي: الله ـ فالثاني مستحيل وكذا الأوَّل؛ ومن المعلوم بطلان ذلك شَرعًا، وحِسًّا؛ فأمَّا شرعًا فالبراهين دالة على كمال قدرة الله تعالى، وكمال مشيئته؛ إذ مقتضى قولهم سلب هاتين الصِّفتين عنه تعالى، وهذا خلاف ما دلت عليه دلائل الشَّرع، وهو أَيضًا خلاف ما كشفتْه الأبحاث العلمية المتأخِّرة؛ فإن العلم الحديث يدلُّ على أن الأرض كانتْ جزءًا مما في السماء؛ على خلافٍ بينهم في تحديد أصلها. وهذا ما يدلّ عليه ظاهر القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠](١).

فعِلْم الفَلك يكشِف عن (أَنَّ الإشعاعَ الصادرَ عن الشمس يُنقِص كتلتها؛ وإن كان القدْر الذي يُنقِصُه ضئيلًا جدًّا بالنسبة لحجمها) تحويل ١٪ من كتلة الشمس من الهيدروجين إلى الهيليوم يمدُّها بطاقة تكفي لإبقائها مضيئةً لمدة ١,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ عام.

إن كمِّية الطاقة التي ترسلها الشمس هي من العِظَم بحيث أن كتلة الشمس تتناقص بمعدَّل ٤,٣ بليون كيلو جرام في كلِّ ثانية! ولكنَّ هذا قدرٌ ضئيلٌ جدًّا من كتلة الشمس؛ بحيث إن التغيير هذا لا يكادُ يلاحَظ. . يعتقد أن عمْر شمسنا ٤,٥ بليون سنة، وأنها ستستمر في نشاطها إلى ٤,٥ بليون سنة أخرى)(٢).

فها هو العلم الحديث يُثبِتُ أن التغيُّر والنقص حاصلٌ في «الشمس»، وأنَّ هذا الكونَ برُمَّتهِ كما أنَّ له بدايةً فإنَّ له نهايةً؛ متى أذِن اللهُ بذلك.

---

(١) **انظر في هذا:** «التوحيد والإعجاز العلمي في القرآن» للدكتور عبد المجيد الزنداني (٦٦ ـ ٦٧).

(٢) «الفيزياء ووجود الخالق» للدكتور جعفر شيخ إدريس (٧٣)، و«الموسوعة العالمية» (٣٦٧٩/٢٠).

يقول أحدُ علماء «الطبيعة البيولوجية» «فرانك آلن»: (ولكن قوانين «الديناميكا الحرارية» تدلُّ على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًّا، وأنها سائرة حتمًا إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض؛ هي الصفر المُطلَق. ويومئذٍ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة.. أما الشمس المستعرة، والنجوم المتوهِّجة، والأرض الغنية بأنواع الحياة = فكلُّها دليلٌ واضحٌ على أنَّ أصل الكون، أو أساسه يرتبط بزمانٍ بدأ في لحظة معيَّنة؛ فهو إذًا حدَثٌ من الأحداث)[١].

وبذا تنهار تلك الرؤية الباطلة للكون؛ من جهة النقل أوَّلًا، ومن جهة العقل والحسِّ ثانيًا.

• وأما الزعم بأن انشقاق القمر لو وقع = لتوافرت الدواعي على نقله متواترًا، ولَمَا خفِي على أهل الأقطار؛ فيقال في جوابه:

أوَّلًا: إنَّ هذه الحادثة وقعتْ ليلًا، ومن شأنِ الليل أن يكون أكثرُ الناس فيه نيامًا، مستكنِّين الأبنية[٢].

ثانيًا: أنَّ هذا إنَّما يلزم لو جُوِّزَ استواءُ أهل الأرض في إدراك مَطالِعِه[٣] ومن المعلوم أن القمر لا يطلع على أهل الأرض كلهم في زمانٍ واحدٍ؛ بل يطلع على قوم قبل طلوعه على آخَرين.

ثالثًا: أنه يمكن حصول رؤيته لخلق كثير، ولكنهم اتَّهموا أعينهم، وحسبوا ما رأوه خيالًا؛ ولذا لم يأبهوا بنقله وإشاعته.

رابعًا: دعواهم أنَّ أهل التواريخ لم ينقلوا ذلك؛ مما يؤكد على عدم حصول هذه الآية. فيقال: النفي ليس بعلم؛ فأين البرهان على أن أهل التواريخ لم يدوِّنوا ذلك في أسفارهم. ثمَّ؛ إنه لم يثبت عن أحدٍ من

---

(١) «التوحيد والإعجاز العلمي في القرآن الكريم» (٥٩ ـ ٦٠).
(٢) **انظر**: «أعلام الحديث» للخطّابي (٣/ ١٦١٩).
(٣) **انظر**: «المُفهِم» لأبي العبَّاس القرطبي (٧/ ٤٠٤).

أهل التاريخ، ولا من المعانين للتنجيم نفي ذلك؛ وهذا (كافٍ، فالحجَّة فيمن أثبت، لا فيمن يوجدُ عنه صريح النفي؛ حتى إن مَنْ وُجِد عنه صريح النفي يُقدَّم عليه من وُجِد منه صريحُ الإثبات)[١].

وقد ذكر ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ هذه الواقعة أُرِّخ بها في بعض بلاد الهند، وأنه بُنِي بناءٌ تلك الليلة، وأُرِّخ بليلة انشقاق القمر[٢].

وذكر الدكتور محمد حميد الله رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه رأى في إحدى المخطوطات الهندية القديمة المحفوظة في مكتبة المركز الهندي بالمتحف البريطاني بمدينة لندن، برقم (٢٨٠٧/ ١٥٢ ـ ١٧٣) أنَّ أحد ملوك مليبار (وهي إحدى مقاطعات جنوب غربي الهند)، وكان اسمه «شاكرواني قارماس» عايَنَ انشقاق القمر على عهد رسول الله ﷺ، وأخذ يحدِّث الناس بذلك[٣].

خامسًا: أن خبر انشقاق القمر مما تواتر علمُه عند أهلِ الإسلام. وقد ثبت في معلمات السُّنَّة ودواوينها، وفي كتب أهل السِّيَر، وفي أسفار مَنْ صَنَّف في دلائل نبوته ﷺ، وتناقَلَه الأئمة الثقات = فالقدْح في روايتهم مع ما عُلِم بالضرورة عنهم من شدَّة تمحيص الروايات، ومعرفة أصول نقلها، والبلوغ في هذا الشأن أعلى درجات التثبُّت، مع ما في هذه الحادثة من الإعجاز الذي تحدَّى به النبي ﷺ مَن عايَن هذه الواقعة من المشركين، لا شك أنَّ مَن جَعل ذلك كلَّه دَبْرَ أذنيه فقد أنكر الضروريات، وكابر المقطوع به. فإن جلَّةً من الأئمة قد حكموا بالتواتر لهذه الحادثة، وحكوا الإجماع على وقوعها. وهذا التواتر مستفادٌ من أمرين لا ينكرهما إلا من يجحد الحقائق؛ هذان الأمران:

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ٢٣٦).
(٢) **انظر**: «البداية والنهاية» (٤/ ٢٩٩).
(٣) نقلًا عن: «السماء في القرآن الكريم» (٥٤٢ ـ ٥٤٣).

الأول: ثبوت هذه الحادثة بنص القرآن الكريم. والقرآن منقول بنقل الكافة عن الكافة، لا يمتري في هذا اثنان.

الثاني: رواية الجمِّ الغفير لهذه الحادثة من الصحابة، وروى عنهم أمثالهم من التابعين، إلى أن دُوِّن في دواوين الإسلام. فمن أولئك: الإمام ابن عبد البَرِّ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (قد روى هذا الحديث جماعة كثيرة من الصحابة، وروى ذلك أمثالهم من التابعين، ثم نقله عنهم الجمُّ الغفير، إلى أن انتهى إلينا، ويؤيِّد ذلك بالآية الكريمة. فلم يبق لاستبعادِ مَن استبعدَه عذرٌ)[1]، والحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال: (وقد أجمع المسلمون على وقوع ذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام، وجاءت بذلك الأحاديث المتواترة من طرق متعددة، تفيد القطع عند من أحاط بها، ونظر فيها..)[2].

وقال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: (أجمَعَ المفسِّرون، وأهلُ السِّيَر على وقوعه؛ قال: ورواه من الصحابة: عليٌّ، وابن مسعود، وحذيفة، وجبير بن مُطعِم، وابن عمر، وابن عباس، وأنس)[3].

وكذا مِثْله القرطبي؛ حيث قال: (وقد روى هذا الحديث جماعة كثيرة من الصحابة... وفاضتْ أنوارُه علينا، وانضاف إلى ذلك ما جاء من ذلك في القرآن المتواتر عند كل إنسان؛ فقد حصل بهذه المعجزةِ العلمُ اليقين الذي لا يَشكُّ فيه أحد من العاقلين)[4]..

وقد نظمها الإمام الكتَّاني رَحِمَهُ اللَّهُ في سِلك الأحاديث التي بلغتْ مبلغَ

---

(١) نقلًا عن: «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ٢٣٦).

(٢) «البداية والنهاية» (٤/ ٢٩٣).

(٣) نقلًا عن: «نظْم المتناثر من الحديث المتواتر» للكتاني (٢٢٣).

(٤) «المفهم» (٧/ ٤٠٣)، **وانظر كذلك**: «الفتوحات السبحانية» للإمام المناوي (١/ ٣٤٩)، و(٢/ ٣٢ ـ ٣٣)، و«الخصائص الكبرى» للسيوطي (١/ ٣١٢ ـ وما بعدها).

«التواتُر» و«الاستفاضة»(١).

وفي تقرير هذين الأمرين، يقول شيخ الإسلام: (ومعلوم أن هذه المعجزات لا ريب فيها وانشقاق القمر قد أخبر الله به في القرآن وتواترت به الأحاديث كما في الصحيحين وغيرهما عن ابن مسعود وأنس وابن عباس وغيرهم، وأيضًا فكان النبي ﷺ يقرأ بهذه السورة في الأعياد والمجامع العامة، فيسمعها المؤمن والمنافق ومن في قلبه مرض، ومن المعلوم أن ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك:

أمَّا أولًا: فلأن مَنْ مقصودُه أنَّ النَّاسَ يصدقونه ويقرون بما جاء به، لا يخبرهم دائمًا بشيءٍ يعلمون كذبه فيه؛ فإن هذا ينفرهم ويوجب تكذيبهم لا تصديقهم.

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ المؤمنين كانوا يسألونه عن أدنى شبهة تقع في القرآن... فكيف يقرأ عليهم دائمًا ما فيه الخبر بانشقاق القمر، ولا يَردُّ على ذلك مؤمنٌ، ولا كافرٌ، ولا مُنافقٌ؟)(٢).

سادسًا: أما زعْمُ الجاحظ: (**أنَّه لو انشقَّ القمر لوجب أن تختلف التقويمات بالزيجات؛ لأنه قد عُلم سيرُه في كل يوم وليلة؛ فلو انشقَّ لكان وقت انشقاقه لا يسير**)(٣).

فالجواب عن ذلك:

أنَّ قوله: بأنه (لو انشقَّ لكان وقت انشقاقه لا يسير): دَعْوى بلا برهان؛ فمن أين للجاحظ أن انشقاقَه يلزمُ منه توقُّفُه عن السَّيْر. ويمكِن أن يُعارَض بأنَّه وقت انشقاقه ـ مع قِصَر مدَّة هذا الانشقاق ـ يمكن أن يستمر القمر في سيره، والله تعالى لا يُعجِزُه شيءٌ أبدًا.

---

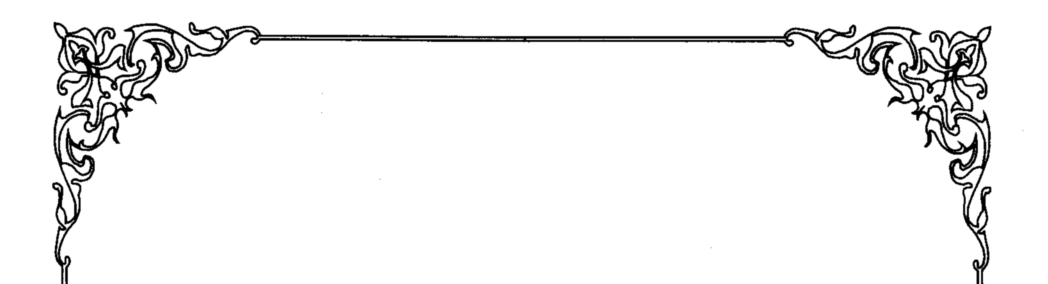
(١) انظر: «نظم المتناثر» (٢٢٢ ـ ٢٢٣). (٢) «الصفدية» (١/ ١٣٩ ـ ١٤١).

(٣) «الأزمنة والأمكنة» (١/ ٦٩).

سابعًا: أنَّ بعض الفلَكيين وافق ما كان مستقرًّا في قلوب أهل الإيمان؛ مما استفادوه من كلام الله تعالى، والخبرِ الثابتِ عن النبي ﷺ، الذي لا يقبل الشكَّ عندهم. فقد أثبتوا أن القمر قد وقع له انشقاق، والتقطوا للقمر وقتَ «البدر الكامل» صُورًا تبيِّن شقَّ القمر في منتصف سطحه تقريبًا. هذا بالإضافة لما استبان لبعض علماء الفضاء الذين وقفوا على وجود تمزُّقات طويلة جدًّا وغائرة في متن القمر؛ مما حدا بهم إلى إثبات أن القمر كان قد انشقَّ ثم التحم[1]، وسواء كانت هذه التمزقات أثرًا عن الانشقاق أم لم تكن = فإن الضرورة الشرعية أثبتتها، وتضافر الدلائل من كتاب وسُنَّة وإجماع كلُّها براهين على وقوع هذه الحادثة فتخرج بذلك عن دائرة المخيال والخُرافة، ذلك أنَّ التسويةَ بين الحقائق المُطابقة لما في الواقع، والخُرافة التي لا تطابق الواقع، ولم تنتصب الدلائل على تحقُّقها ضربٌ من المكابرة، ومنكر القطعيات لا حيلة فيه! فليس بعد ثبوت هذه الحقائق حجةٌ لمُعترِضٍ، وشُبهةٌ لمُنكِر، وليس بعد الحقِّ إلا الضَّلال.



(١) انظر: «السماء في القرآن الكريم» (٥٤٤، ٥٤٦ ـ ٥٤٧).



المبحث الثالث

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن أحاديث الإسراء والمعراج

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق أحاديث الإسراء والمعراج.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الإسراء والمعراج.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الإسراء والمعراج.

المطلب الأول

سَوْق أحاديث الإسراء والمعراج

عن أنس بن مالك، عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما أن نبي الله ﷺ حدثهم عن ليلة أسري به «**بينما أنا في الحَطيم**[1] - وربما قال: **في الحِجْرِ**[2] **مضطجعًا إذْ أتاني آتٍ فَقَدَّ** - قال[3]: وسمعته يقول: فشق ما بين هذه إلى هذه - فقلتُ للجارود[4] - وهو إلى جنبي -: ما يَعني به؟ قالَ: من ثُغْرَةِ[5] نحرهِ إلى شِعْرَتِهِ[6] وسمعتُه يقول: من قَصِّهِ[7] إلى شِعْرَتِهِ - **فاستخرج قلبي، ثم أُتِيت بطَسْت من ذهب مملوءة إيمانًا فغسل قلبي ثم حُشي ثم أعيد، ثم أتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار أبيض** - فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نَعَمْ - **يَضَعُ خَطْوَهُ عِندَ أقصى طَرْفِهِ، فَحُمِلتُ عليه، فانطلقَ بي جبريلُ حتَّى أتى السماء الدُّنيا فَاسْتَفْتَحَ، فقيل: مَنْ هَذا؟ قال: جبريل، قيل: ومَن مَعَكَ؟ قال: مُحَمَّدٌ. قِيْلَ: وقَدْ أُرسِلَ إليه؟**[8] **قال: نَعَم، قيل: مَرْحَبًا به فَنِعمَ المجيءُ جاء، فَفَتَح. فَلَمَّا خَلَصْتُ = فإذا فيها آدَمُ. فقال: هذا أبوك آدمُ فَسَلِّمْ عليه، فَسَلَّمْتُ عليه، فَرَدَّ السَّلامَ، ثُمَّ قال: مَرْحَبًا بالابنِ الصَّالحِ والنَّبي الصَّالحِ،**

---

(١) **الحطيم**: الحِجر = **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ٢٠٤).

(٢) قال الحافظ ابن حجر: الشكُّ من قتادة. «الفتح» (٧/ ٢٥٥).

(٣) القائل قتادة، والمقول عنه أنس رضي الله عنه. **انظر**: «الفتح» (٧/ ٢٥٦).

(٤) الجارود، قال عنه الحافظ ابن حجر: (لم أر من نسبه من الرُّواة، ولعلَّه ابن أبي سبرة البصري صاحب أنس، فقد أخرج له أبو داود من روايته عن أنس حديثًا غير هذا). المصدر السابق.

(٥) **من ثُغرته**: الموضع المنخفض الذي بين الترقوتين = المصدر السابق.

(٦) **شِعْرته**: **أي**: شعر العانة = المصدر السابق.

(٧) **من قَصِّه**: **أي**: رأس صدره = المصدر السابق.

(٨) «**أرسل إليه**»؛ **أي**: للعروجِ، وليس المراد أصل البعث؛ لأنَّ ذلك كان مُشتهرًا في الملكوت الأعلى = المصدر السابق (٧/ ٢٦٢).

ثُمَّ صَعِدَ حَتَّى أَتى السَّماء الثانية فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هذا؟ قال: جبريلُ، قِيلَ: ومَنْ مَعَكَ؟ قال: مُحَمَّدٌ، قيل: وقَدْ أُرْسِلَ إليهِ؟ قال: نَعَمْ، قِيْلَ: مَرْحَبًا به فَنِعْمَ المَجِيءُ جَاءَ، فَفَتَحَ فَلمَّا خَلَصْتُ = إذا يَحْيَى وعِيسى، وهما ابْنَا الخالة، قَالَ: هذا يحيى وعيسى فَسَلِّم عَليهِما، فَسَلَّمْتُ فَرَدَّا، ثُمَّ قالا: مَرْحَبًا بالأَخِ الصَّالِحِ والنَّبيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بي إلى السماء الثالثة فاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَن هذا؟ قال: جبريلُ. قيل: ومَن مَعك؟ قال: مُحمَّدٌ قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نَعَمْ. قيل: مَرحبًا به فنعم المجيء جاء، فَفُتِحَ، فَلما خَلَصْتُ = إذا يوسفُ، قَال: هذا يُوسُفُ فسلِّمْ عليه. فَسَلَّمتُ عليه فَردَّ. ثم قال: مَرحَبًا بالأخِ الصَّالحِ والنَّبيِّ الصَّالحِ. ثُمَّ صَعِدَ بي حَتَّى أَتى السَّماءَ الرَّابعةَ، فَاسْتَفْتَحَ، قيل: مَن هذا؟ قال: جبريلُ. قيل: ومَن معك؟ قال: مُحَمَّدٌ. قِيل: أَوَ قد أرسل إليه؟ قال: نعم. قيل: مَرْحَبًا به فنِعمَ المجيءُ جاءَ. فَفُتِح. فلمَّا خَلَصْتُ إلى إدريس. قال: هذا إدريسُ فَسلِّم عليه. فَسَلَّمتُ عليه. فَردَّ ثُمَّ قال: مَرْحَبًا بالأَخِ الصَّالحِ والنَّبيِّ الصالحِ. ثُمَّ صَعِدَ بي حتَّى أتى السَّمَاءَ الخامسةَ فاسْتَفْتَحَ. قيل: مَن هذا؟ قال: جبريل قيل: ومَن مَعَك؟ قال: مُحمَّد ﷺ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نَعَمْ. قيل: مَرْحبًا به فَنِعمَ المجيءُ جاءَ. فلمَّا خَلَصْتُ = فإذا هارون. قال: هذا هارونُ فَسَلِّم عليه. فَسَلَّمْتُ عليه فَرَدَّ ثُمَّ قال: مَرْحبًا بالأَخِ الصَّالحِ والنَّبيِّ الصَّالحِ. ثُمَّ صَعِدَ بي حتى أتى السماء السَّادسةَ. فَاسْتفتحَ. قيل: مَن هذا؟ قال: جبريلُ. قيل: مَن مَعَكَ؟ قال: مُحمَّدٌ، قيل: وقد أرسل إليه؟ قال: نَعَمْ. قال: مَرْحَبًا به فَنِعمَ المجيءُ جاءَ. فلما خَلَصْتُ = فإذا موسى قال: هذا مُوسَى فَسَلِّم عليه، فَسَلَّمْتُ عليه. فَرَدَّ، ثُمَّ قال: مَرحبًا بالأخِ الصَّالِحِ والنبيِّ الصَّالحِ، فَلَمَّا تجاوزتُ = بَكَى. قيل له: ما يُبْكِيك؟ قال: أَبكي لأنَّ غُلامًا بُعثَ بَعْدِي يدخلُ الجَنةَ من أُمته أكثرُ مِمَّن يَدْخُلُها من أُمتي. ثُمَّ صَعِدَ بي إلى السماء السَّابعةَ فاستفتح جبريل. قيل:

من هذا؟ قال: جبريلُ. قيل: ومن معك؟ قال: مُحَمدٌ. قيل: وقد بُعِثَ إليه؟ قال: نَعَم. قال: مَرحبًا به فَنِعمَ المَجيءُ جاءَ. فَلمَّا خَلصْتُ = فإذا إبراهيمُ. قال: هذا أبوكَ فَسلِّم عليه. قال: فَسَلَّمتُ عليه، فَرَدَّ السَّلام. قال: مَرحبًا بالابنِ الصَّالح والنبيِّ الصَّالحِ. ثُمّ رُفِعَتْ لي سِدْرَةُ المُنْتَهى. فإذا نَبِقُها[1] مثلُ قِلالِ هَجَرَ[2] وإذا ورقها مثل آذان الفيلة. قال: هذه سدرة المُنْتهى، وإذا أربعةُ أنهارٍ، نهرانِ باطنانِ ونَهرانِ ظَاهرانِ، فقلتُ: ما هذان يا جبريل؟ قال: أمَّا الباطنان فنهران في الجنة، وأمَّا الظاهران: فالنِّيلُ والفُراتُ. ثُمَّ رُفِعَ لي البيتُ المَعمورُ، يدخله كل يوم سبعون ألف مَلَك، ثُمّ أُتِيتُ بإناءٍ مِن خَمر، وإناء مِن لَبَنٍ، وإناءٍ مِن عَسَل؛ فأخذتُ اللَّبنَ. فقال: هي الفِطرةُ التي أنت عليها وأمتك. ثُم فُرضتْ عليَّ الصلواتُ، خمسينَ صلاةً كلَّ يوم، فَرجَعْتُ، فَمررتُ على مُوسى. فقال: بِمَ أُمرتَ؟ قال: أُمرتُ بخمسين صلاةً كلَّ يوم. قال: أُمتُك لا تستطيع خمسينَ صلاةً كُل يومٍ، وإنِّي ـ والله ـ قد جربتُ النَّاس قبلَك وعَالجْتُ بني إسرائيل أشَدَّ المعالجةِ، فارْجِعْ إلى ربِّك فاسْألهُ التخفيفَ لأُمَّتِك، فرَجَعتُ فوضعَ عَنِّي عَشْرًا، فرجعتُ إلى مُوسى فقال مثله، فرجعتُ فَوضَعَ عَنِّي عَشْرًا، فَرجعتُ إلى مُوسى فقال مثلَهُ، فرجعتُ فوضعَ عنِّي عَشْرًا، فرجعتُ إلى موسى فقال مثلَهُ. فرجعتُ فَأُمِرتُ بعشر صلواتٍ كلَّ يوم، فَرجعتُ فقال مثلَهُ، فرجعت فأُمِرتُ بخمسِ صَلَواتٍ كلَّ يوم. فرجعت إلى موسى فقال: بمَ أُمرتَ؟ قلتُ: أُمرتُ بخمسِ صلواتٍ كل يوم. قال: إنَّ أُمتَك لا تستطيعُ خمسَ صلواتٍ كلَّ يوم، وإنِّي قد جربتُ الناسَ قبلك وعالجتُ بني إسرائيلَ أشدَّ المعالجة = فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف

---

(١) النَّبِقُ: ثمر السِّدر، واحدته: نَبِقة ونَبْقَة = انظر: «النهاية» لابن الأثير (٨٩٧).

(٢) قِلال هجر: القلال جمع قُلَّة: وهي الحُبُّ العظيم، وهَجَر: قرية قريبة من المدينة، وليست هجر البحرين = المصدر السابق (٧٦٩).

لأمتك. قال: سألتُ ربي حتَّى استحييتُ ولكن أرضى وأُسَلِّم. قال: فلمَّا جاوزتُ نَادَى مُنَادٍ: أَمْضيتُ فريضتي وخَفَّفْتُ عن عبادي» متفق عليه[١].

وعن أنس قال: كان أبو ذر ﷺ يُحدِّثُ أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «فُرِجَ[٢] سَقْفُ بيتي وأنا بمكةَ، فنزلَ جبريلُ فَفَرَجَ صدري، ثُمَّ غَسَلَهُ بماءِ زَمْزَم، ثُمَّ جاءَ بطَسْت من ذهبٍ مُمتلئٍ حكمةً وإيمانًا فأفرغَها في صدري ثُم أَطبَقه، ثُمَّ أَخذَ بيدي فَعَرَجَ بي إلى السَّماءِ، فَلمَّا جاء إلى السماء الدنيا قال جبريلُ لخازنِ السماء: افتح. قال: مَن هذا؟ قال: هذا جبريل. قال: معك أحدٌ. قال: معي مُحَمَّدٌ. قال: أُرْسِلَ إليه؟ قال: نعم فَافْتَح، فلمَّا عَلَونا إلى السماء إذا رَجُلٌ عن يمينه أَسْوِدَةٌ[٣]، وعن يَساره أَسودة. فإذا نَظَرَ قِبَلَ يَمِينِهِ ضَحك، وإذا نَظَرَ قِبل شماله بكى. فقال: مَرحَبًا بالنبيِّ الصَّالحِ والابنِ الصَّالحِ. قلتُ: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا آدم. وهذه الأَسْودةُ عن يمينه وعن شماله نَسَم بَنيهِ[٤]، فَأَهْلُ اليمينِ مِنهمْ أَهْلُ الجنةِ، والأَسْوِدة التي عن شماله أَهل النَّارِ. فإذا نَظَر قِبَل يَمِينهِ ضَحِك، وإذا نَظَر قِبل شماله بكى. ثُمَّ عَرَجَ بي جِبريلُ حتَّى أتى السماءَ الثانيةَ، فقال لخازنها: افْتَح. فقال له خازنها مِثْلَ ما قال الأوَّلُ. فَفَتَح. قال أنس: فذكر أَنَّه وَجَدَ في السماوات: إدريسَ، وموسى، وعيسى، وإبراهيم. ولم يُثْبِتْ لي كيفَ مَنَازِلُهمْ غيرَ أَنَّه قد ذَكَرَ أَنَّه وجد آدمَ في السَّماءِ الدُّنيا، وإبراهيمَ

---

(١) أخرجه البخاري في «مناقب الأصار»، باب «المعراج» (٥/ ٥٢ - رقم [٣٨٨٧])، .ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «الإسراء برسول الله ﷺ» (١/ ١٤٩ - رقم [١٦٤]).

(٢) فُرِجَ: أي: شُقَّ = «الابتهاج في أحاديث المعراج» لأبي الخطاب بن دحية (٣٣).

(٣) أَسْوِدة: جمع سَوَاد؛ كسَنَام وأسنمة. وفسر الأسودة في الحديث بأنها نَسَم بنيه، وتجمع الأسودة على أساود، والسواد: الشخص. وقيل: السواد: الجماعات = انظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٢/ ٢١٨).

(٤) نَسَم بنيه: الواحدة نسمة وهي نفس الإنسان، والمراد: أرواح بني آدم = المصدر السابق.

في السَّادسةِ. وقال أنس: فلمَّا مر جبريلُ بإدريسَ. قال: مرحبًا بالنبيِّ الصَّالحِ والأَخِ الصَّالحِ، فقلتُ: من هذا؟ قال: هذا إدريسُ. ثُمَّ مررتُ بموسى، فقال: مَرْحَبًا بالنبي الصالح والأخ الصَّالحِ. قلتُ: من هذا؟ قال: هذا موسى. ثُمَّ مررتُ بعيسى. فقال: مَرْحَبًا بالنبيِّ الصَّالحِ والأَخِ الصَّالح. قلتُ: من هذا؟ قال: عيسى. ثُمَّ مررتُ بإبراهيمَ فَقالَ: مَرْحَبًا بالنَّبيِّ الصَّالح والابن الصالح. قلتُ: مَن هذا؟ قال: هذا إبراهيمُ».

قال: وأَخبرني ابن حزم[١] أنَّ ابن عباس، وأبا حَبَّةَ الأَنْصَاري كانا يقولانِ: قال النَّبيُّ ﷺ: **«ثم عُرِجَ بي حتَّى ظَهَرتُ لِمُستوًى[٢] أَسمَعُ صَرِيفَ الأَقْلامِ»**[٣].

قال ابن حزم وأنس بن مالك ﭫ: قال النبي ﷺ: **«فَفَرضَ اللهُ عليَّ خمسينَ صلاةً، فَرَجَعتُ بذلك حتى أَمُرَّ بموسى. فقال موسى: مَا الَّذي فَرِض على أُمَّتِك؟ قلتُ: فَرض عليهم خمسين صلاةً. قال: فَرَاجِع ربَّكَ فإنَّ أُمتَك لا تطيق ذلك. فرجَعْتُ فَرَاجعتُ رَبِّي فَوَضَعَ شَطْرَها، فَرجعتُ إلى موسى، فقال: رَاجِع رَبَّك. فَذَكر مِثلَه. فَوَضَعَ شَطْرَها فَرَجعتُ إلى موسى فأخبرتُه. فقال: راجِعْ ربَّك فإنَّ أمتَك لا تطيق ذلك. فَرَجَعتُ فَرَاجعتُ ربِّي. فقال: هي خَمسٌ وهي خَمْسونَ، لا يُبَدَّلُ القولُ لَدَيَّ. فَرَجَعتُ إلى موسى، فقال: راجعْ رَبَّك. فقلتُ: قد استحييتُ مِن**

---

(١) **ابن حزم**: قال الحافظ ابن رجب: (الظاهر أنَّه أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم) = «فتح الباري» لابن رجب (٢/ ١١٤).

(٢) **ظهرت لمستوى**: **أي**: علوتُ، والمستوى: المصعد، وهو المكان العالي، قيل: هو عبارة عن فضاء فيه استواء = **انظر**: «الابتهاج في أحاديث المعراج» (٤٩).

(٣) **صريف الأقلام**: صوت ما تكتبه الملائكة بأقلامها من أقضية الله تعالى ووحيه، أو ما ينسخونه من اللَّوح المحفوظ، أو ما شاء الله من ذلك = «فتح الباري» لابن رجب (٢/ ١١٤).

رَبِّي. ثُم انْطَلَقَ حتى أتى بي السدرةَ المُنْتهى، فَغَشِيها أَلوانٌ لا أدري ما هيَ. ثُم أُدْخِلتُ الجنَّةَ فإذا فيها جَنابِذُ اللُّؤلؤ(١) وإذا تُرابُها المِسْكُ» متفق عليه(٢).

وعن ثابت البُناني، عن أنس بن مالك رضي الله عنه؛ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**أُتِيتُ بالبُراقِ** ـ وهو دابَّة أَبيضُ طويل فَوْقَ الحِمار، ودونَ البغل. يضع حافِرَه عندَ مُنْتهى طَرْفِهِ ـ **قال: فركِبْتُهُ حتَّى أَتيتُ بيْتَ المَقْدِسِ. قال: فَرَبطْتُهُ بالحَلْقَةِ التي يَربِطُ به الأنبياءُ. قال: ثُمَّ دَخَلتُ فَصَلَّيتُ ركعتين. ثُمَّ خرجتُ فجاءني جِبريل عليه السلام بإناءٍ من خَمْر وَإناءٍ من لَبَنٍ = فاخترتُ اللَّبن. فقال جبريلُ ﷺ: اختَرتَ الفِطْرةَ(٣)، ثُمَّ عُرج بنا إلى السَّماء»** متفق عليه(٤).

* * * * *

□ تمهيد:

قبل إِيراد المعارضات العقلية، وإِسْلافِ جوابات أهل العلم عن آحاد هذه الاعتراضات؛ فإنَّه يَتعيَّن الإشارة إلى المَلاحِظ التَّالية:

الأول: أنَّه قد انعقد إجماعُ الأمة على وقوع الإسراء والمعراج، وأنَّ هذه الحادثةَ من البراهين والآيات الدالَّة على نبوَّة محمد ﷺ؛ لذلك

---

(١) **جنابذ اللُّؤلؤ:** جمع جُنْبُذة: وهي القبة = «النهاية» (١٦٨).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «أخبار الأنبياء»، باب «ذكر إدريس..» (٤/ ١٣٥ ـ رقم [٣٣٤٢])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات وفرض الصلوات» (١/ ١٤٨ ـ رقم [١٦٣]).

(٣) «**اخترت الفِطرة**»: فيه أقوال أوجهها: الإسلام، أو الاستقامة، أو الحنيفيَّة. وهذا هو اختيار القاضي عياض في: «إكمال المعلم» (٢/ ٦٦١ ـ ٦٦٤ ـ ط. الوطن)، واقتصر عليه النَّووي في شَرْحه (٢/ ٢١٢).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب «التوحيد»، باب ما جاء في قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] (١٥٧٧ ـ رقم [٧٥١٧]) ومسلم في «صحيحه»، كتاب «الإيمان»، باب «الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات» (١/ ١٤٥ ـ رقم [١٦٢])، وهذا لفظه.

ترى مدى احتفال واحتفاء أهل السِّيَر والحديث[1] بهذه الحادثة، وعَقْدِهم المصنَّفات في بيانها، والتماس العِبَر منها، ونظْمها في دلائلِ النبوَّة، وما ذاك إلا لكونها ـ كما أسلفتُ ـ من الدلائل العظيمة التي أكرمَ اللهُ بها نبيَّه ﷺ.

وممَّن نقل الاتفاقَ والإجماعَ على ذلك:

ـ القاضي عياض رحمه الله، حيث قال: (فلا خلاف بين المسلمين في صحة الإسراء به...)[2].

ـ الحافظ أبو الخطاب بن دحية رحمه الله حيث قال: (حديثُ الإسراء أجمع عليه المسلمون، واعترض فيه الزَّنادقة المُلحِدون..)[3].

ـ وقال الإمام محمد بن يوسف الشامي: (اعلم أنَّ الإسراء برسول الله ﷺ لم يخالف في وقوعه أحدٌ من المسلمين)[4].

---

(١) من تلك الأسفار التي خَصَّتْ هذه الحادثة بمزيد عناية: «الآيات العظيمة الباهرة في معراج سيد أهل الدنيا والآخرة»، لشمس الدين محمد بن يوسف الشامي. وله عدَّة مصنفات في هذه الحادثة؛ كلُّها مخطوطة. و«السراج المنير الوهاج في حقائق المعراج»، لأبي إسحاق محمد بن إبراهيم المصري، و«رسالة في المعراج»، لأبي الحسن علي بن محمد اللخمي، و«الإسراء»، للإمام أبي محمد عبد الغني المقدسي، و«نور المسرى في تفسير آية الإسراء» لأبي شامة المقدسي، و«الآية الكبرى في شرح قصة الإسراء»، لجلال الدين السيوطي، و«الإسراء والمعراج»، للدكتور محمد محمد أبو شهبة، و«الإسراء والمعراج»، للعلَّامة محمد ناصر الدين الألباني ـ رحم الله الجميع ـ.

(٢) «الشِّفا» للقاضي عياض (١٩٤).

(٣) «الابتهاج» (٥٩)، وأبو الخطاب عمر بن دحية (٥٤٤ ـ ٦٣٣هـ): هو: عمر بن الحسين بن علي بن محمد بن دحية الكلبي، المعروف بـ«ذي النسبين» الأندلسي البلنسي، أحد الحُفَّاظ، من أعيان أهل العلم، كان مُتقنًا لعلم الحديث النبوي وما يتعلق به عارفًا بالنحو واللُّغة وأيام العرب وأشعارها، من مصنفاته: «التنوير في مولد السراج المنير» = **انظر**: «مسالك الأبصار» لابن فضل العمري (٥/ ٤٩٥).

(٤) «خلاصة الفضل الفائق» (١٥٩)، وهو مُستَلٌّ في الأصل من كتابه «سبل الهدى والرشاد». ومحمد بن يوسف الشامي (؟ ـ ٩٤٢هـ): **هو**: ابن علي بن يوسف الشَّامي =

ومُرتكَز هذا الإجماع: القرآن، والسنَّة. فقد نصَّ الله ﷻ على الإسراء في آيتين من كتابه؛ قال جلَّ وعلا: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النجم: ٧].

وهاتان الآيتان نصَّتا على الإسراء، وأشارت آيةُ النجم إلى المعراج؛ ولا يعني ذلك عدمَ وقوعه، فوقوعُه بالمستند الآخر للإجماع؛ وهو ما دلَّت عليه السُّنَّة من إثبات وقوع ذلك.

الأمر الثاني: أنه قد تواتر الخبرُ بذلك. وممَّن نقل التواتر في ذلك:

١ ـ الإمام أبو الخطاب عمر بن دحية رحمه الله حيث قال: (تواترت الرِّوايات في حديث الإسراء...) ثم ساق أسماء الصحابة رضي الله عنهم الذين رَوَوْا هذا الحديث[1].

٢ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: (أحاديثُ المعراج، وصعوده إلى ما فوقَ السَّمٰوات، وفرض الرَّب عليه الصلوات الخمس حينئذ، ورؤيته لما رآه من الآيات، والجنَّة والنَّار، والملائكة والأنبياء في السمٰوات، والبيت المعمور، وسِدرة المُنتهى. وغير ذلك = معروفٌ متواترٌ في الأحاديث)[2].

= الصَّالحي الدمشقي، إمام محدث من أجلِّ تلاميذ جلال الدِّين السيوطي، من مصنفاته: «سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد» = انظر: «فهرس الفهارس والأثبات» للكتَّاني (٢/ ١٠٦٢).

(١) «الابتهاج» لابن دحية (٥٩).

(٢) «الجواب الصحيح» لابن تيميَّة (٣/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨).

٣ ـ الإمام الزرقاني[١] رحمه الله.

٤ ـ الكتَّاني؛ حيث أودعَه كتابَه «نظم المتناثر»[٢].

الثالث: أنَّه قد ينقدِح اعتراضٌ مُحصَّلُه:

كيف يُنقَل الإجماع على ثبوت الإسراء والمعراج، وأنَّه من جُمَل عقائد أهل السُّنَّة؛ مع ثبوت المخالفة فيه من صحابة رسول الله ﷺ، ومَنْ بعدَهم؟

فيقال: الإجماعُ متحقِّق في إثبات الإسراء والمعراج، لذا وصَف بعض أهل العلم منكِرَه بـ«الإلحاد» كما تقدم عن ابن دحية.

فإن قيل: **كيف يكون ما ذكرتَ؛ مع ما تقدَّم إيرادُه من وقوع الاختلاف؟**

فيقال: الجواب عن ذلك من وجوهٍ:

الأول: أن الخلاف الوارد في هذه المسألة ليس في أصل وقوع الإسراء والمعراج؛ بل في كيفيَّته. وبرهان ذلك: أنك ترى أهلَ العلم حين سوقهم لقصة الإسراء والمعراج نجدهم يصدِّرون حديثهم بذكر اختلاف السلف: في كون الإسراء وقع بجسده، أم بروحه[٣] وهذا غاية المروي عن عائشة رضي الله عنها؛ إذا قالت: (ما فُقِد جسدُ رسول الله ﷺ، ولكنَّ الله أسرى بروحه)[٤].

---

(١) نقله عنه الكتاني. **انظر**: «نظم المتناثر» (٢٢٠)، والزُّرقاني (١٠٥٥ ـ ١١٢٢هـ): **هو**: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، أبو عبد الله المالكي، إمام متفنن، من مؤلفاته: «شرح المواهب اللدنية»، و«شرح موطأ مالك» = **انظر**: «شجرة النور الزكية» (١/ ٣١٧).

(٢) «نظم المتناثر» (٢٢٠).

(٣) **انظر مثلًا**: «الشفا» (٢٠٢)، و«الابتهاج» (١٣)، و«تفسير القرآن العظيم» (٥/ ٢٠٦٣).

(٤) رواه ابن إسحاق، قال: حدثني بعضُ آل أبي بكر، به. **انظر**: «السيرة النبوية» لابن هشام (١/ ٣١٩).

وكلُّ مَن ذهب إلى أن الإسراء لم يكن بجسده ﷺ؛ فإنَّما كان اعتمادُه على هذا المحْكِيِّ.

ولا شكَّ أنَّ هناك فرقًا بين القول بأن الإسراء كان بروحه، وبين الذهاب إلى أنَّه كان منامًا، وفي تقرير هذا الفَرْقِ يقول الإمام ابن القيم: (فرقٌ بين الأمرين؛ فإن ما يراه النائم قد يكونُ أمثالًا مضروبةً للمعلوم في الصورة المحسوسة، فيرى كأنه قد عُرِج به إلى السماء، أو ذُهِب به إلى مكة وأقطار الأرض، وروحه لم تصعد ولم تذهب، وإِنَّما مَلَكُ الرُّؤيا ضَرَب له المثال.

والذين قالوا: عُرج برسول الله ﷺ طائفتان:

- **طائفة قالت:** عُرِج بروحه وبدنه.
- **وطائفة قالت:** عُرج بروحه، ولم يُفقَد بدنُه.

وهؤلاء لم يريدوا أن المعراج كان منامًا، وإِنَّما أرادوا أن الروح ذاتَها أُسرِيَ بها وعُرج بها حقيقةً، وباشرتْ من جنس ما تُباشِر بعد المفارقة، وكان حالها في ذلك كحالها بعد المفارقة؛ في صعودها إلى السمٰوات سماءً بعد سماءٍ، حتى تنتهي بها إلى السماء السابعة، فتقف بين يدي الله ﷻ... ومعلومٌ أنَّ هذا أمرٌ فوق ما يراه النائم)[1].

وقد غَلِط الإمام محمد بن إسحاق رحمه الله فظنَّ أنَّ في هذا المرويِّ عن عائشة، وفيما رُوي عن معاوية أنه كان إذا سئل عن مَسْرى رسول الله ﷺ يقول: **«كانت رؤيا من الله تعالى صادقةً»**[2] = ما يدلُّ على أنَّ الإسراءَ كان منامًا. وممَّا قوَّى ذلك عنده؛ ما جاء عن الحسن البصري رحمه الله أَنَّه كان يرى أنَّ سببَ نزولِ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا

(١) «زاد المعاد» لابن القيم (٣/ ٤٠).

(٢) رواه ابن إسحاق قال: حدّثني يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس، به. **انظر:** «السيرة النبوية» لابن هشام (١/ ٤٠٠)، وسيأتي بيان حاله.

جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] هو الإسراء والمعراج.
فجعل الرُّؤيا هنا رؤيا منام، ثم حمل قول عائشة، ومعاوية على ذلك؛ ولكنَّه لمَّا رأى الأحاديثَ ظاهرها إثباتُ مسراه ﷺ بجسده دعاه ذلك إلى التوقُّف، فتراه يقول بعد أن نقَل المرويَّ عن عائشة، ومعاوية رضي الله عنهما: (فلم ينكر ذلك من قولهما؛ لقول الحسن: إن هذه الآيات نزلت في ذلك. . .
وكان رسول الله ﷺ - فيما بلغني - يقول: **«تنام عيناي، وقلبي يقظان»** والله أعلم أيَّ ذلك كان قد جاءه، وعايَن فيه ما عايَن من أمْر الله؛ على أيِّ حالَيْه كان: نائمًا، أو يقظان = كلٌّ ذلك حقٌّ وصِدْقٌ)[1].

فتأمَّلْ في أنَّ ما جَنَح إليه ابن إسحاق رحمه الله لم يكن مؤسَّسًا على إحالة عقلية لحادثة الإسراء والمعراج؛ كما هو صنيع المخالفين، وأنَّ ما ذهب إليه لا يُشكِل على الإجماع المنعقد؛ ذلك أنَّه توقَّف، ولم يجزم بأي الحالين كان منه ﷺ؛ فهو لا يحيل وقوعَ الإسراء بجسده ﷺ، ولا يجزم به في الوقت نفسه. والتوقُّف غير الجزم - بلا شكٍّ -. **هذا أمرٌ**.

والأمر الآخر: أنَّه وإنْ جَزَم بأنَّ الإسراء لم يكن بجسده؛ بل كان منامًا؛ اعتمادًا منه على الروايتين اللتين نقلهما عن عائشة، وعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما = فإنَّ جَزْمَهُ لا يقدحُ في الإجماع؛ ذلك لكون مخالفته حادثةً بعد انعقاد الإجماع؛ فهو محجوجٌ به.

فإن قيل: كيف يصحُّ ما قرَّرته من انعقاد الإجماع، مع وقوع المخالفة من عائشة، ومعاوية رضي الله عنهما، وهما من أصحاب رسول الله ﷺ، ثم في طبقة التابعين؛ مثل: الحسن البصري؟

فيُقال: هذا ما أرجأتُ الحديثَ عنه؛ ليتبيَّن أنَّه لا يوجد أحدٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، ولا المتقدِّمين فيما بلغ إليه علمي = خالَفَ في

(١) «السيرة النبوية» (١/ ٤٠٠).

أصل وقوع الإسراء والمعراج، والأمَّة في سالف زمانها ما كانت تعرف غيرَ ذلك. كلُّ ما في الأمر هو توقُّف ابن إسحاق رَحِمَهُ اللَّهُ في المسألة، مع عدم امتناع ذلك عنده؛ بل قد يقال: إن ظاهر صنيعه؛ الميل إلى إثبات كون الإسراء بجسده أكثر من كونه منامًا منه ﷺ ذلك أنَّه قدَّم الروايات الدالَّة على ذلك قبل روايته عن عائشة وعن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ثم عن الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ.

وأمَّا ما رُوِي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أنها قالت: (ما فُقِد جسدُ رسول الله ﷺ، ولكن أسرى اللهُ بروحه).

فيقال: هذا الأثر لا يصحُّ عنها؛ وذلك لأمور:

الأول: أن ابن إسحاق لا يُحتَجُّ بحديثه؛ إلا إذا صرَّح بالتحديث، وكان سندُه متَّصلًا[1]. وفي هذا الموطن ترى أن ابن إسحاق يحدِّث عن رجل من آل أبي بكر؛ ففي هذا الإسناد علَّتان:

الأولى: الانقطاع.

الثانية: وجودُ راوٍ مجهول؛ وقد نصَّ على ذلك الأئمة. فقد نفوا صحة هذا الأثر، ومن أولئك: الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: (وإنكْارُ عائشةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا الإسراء بجَسَده لا يصِحُّ عنها ولا يثبت قولها: ما فُقِدَ جسد رسول الله ﷺ..)[2] وكذلك أبو الخطاب بن دحية الكلبي[3]، والقاضي عياض[4]، والزرقاني[5].

---

(١) **انظر**: «ميزان الاعتدال» للحافظ الذهبي (٣/ ٤٧٥)، و«تقريب التهذيب» للحافظ ابن حجر (٨٢٥).
(٢) «الأجوبة عن المسائل المستغربة» لابن عبد البرِّ (١٥٦).
(٣) **انظر**: «الابتهاج في أحاديث المعراج» (٦٨).
(٤) **انظر**: «الشفا» (٢٠٨).
(٥) **انظر**: «شرح المواهب اللدنِّية» للزُّرقاني (٦/ ٤).

الثاني: أن مما يدل على وَهْن هذه الرواية = أنَّ عائشة رضي الله عنها لم تحدِّث به عن مشاهدةٍ؛ لأنها لم تكن زوجًا له ﷺ في ذلك الوقت؛ لذا قال الإمام أبو الخطاب بن دحية: (لم يَبنِ بعائشةَ رسولُ الله ﷺ بإجماع من جميع الطوائف إلَّا بالمدينة، تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين، وفي رواية بنت تسع سنين، والإسراء كان في أول الإسلام)[1]، فتكون بذلك قد حدَّثت به عن غيرها = فحينئذٍ فإنَّ العدول عن روايتها التي حدَّثت بها عن غيرها إلى خبر غيرها المؤيَّد بالمشاهدة ـ كما نصَّت على ذلك أمُّ هانئ رضي الله عنها ـ هو المتعيِّن في هذا المقام[2].

الثالث: أن مما يدل على سقوط هذه الرواية عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أنَّه قد ثبت أن عائشة تنكر أن يكون النبي ﷺ رأى ربَّه[3]. ومن المعلوم أن إنكار رؤية النبي ﷺ ربَّه عيانًا فرعٌ عن إثباتها لتحقُّق الإسراء بجسده ﷺ، وإلَّا لو كان الإسراء منامًا = لم تُنكِرْها[4]. هذا من جهة ما يتعلَّق بالخبر المرويِّ عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

وأما ما يتعلَّق بالخبر المرويِّ عن معاوية رضي الله عنه فهو أيضًا لم يصحَّ؛ ذلك أن ابن إسحاق يرويه عن «يعقوب بن عتبة»، وهو وإن كان قد وثَّقه بعض أهل العلم[5]؛ ألا إن علة الحديث المقتضية لعدم قبوله = أن «يعقوب» يرويه عن معاوية رضي الله عنه ويعقوب لم يدركْ أحدًا من صحابة

---

(١) «الابتهاج» (٦٩).

(٢) انظر: «الشفا» للقاضي عياض (٢٠٨).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «التوحيد»، باب «قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]» (٩/ ١١٦ ـ رقم [٧٣٨٠])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «معنى قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣]» (١/ ١٥٩ ـ رقم [١٨٤]).

(٤) انظر: «الشِّفا» (٢٠٨).

(٥) انظر: «التقريب» لابن حجر (١٠٨٩).

رسول الله ﷺ[1]، فيكون بذلك منقطعًا. فهذه الرواية إذًا ليست بثابتة عن معاوية رضي الله عنه، فلا يُعوَّل عليها.

وأمَّا استنادُه ـ أي: ابن إسحاق ـ إلى تفسير الحسن البصري لتعضيد المروي عن عائشة ومعاوية رضي الله عنهما فعملٌ غيرُ سديدٍ؛ لأمور:

الأمر الأول: أنَّ الأصل أن يكون قول المتقدم عاضدًا ومقوِّيًا لترجيح المتأخِّر، لا العكس؛ فاعتضادُه بقول الحسن لتعضيد ما ذهب إليه كلٌّ من عائشة ومعاوية رضي الله عنهما خلاف ما دَرَج عليه أهل العلم؛ لأنه لا شك أن قول التابعي هو الذي يفتقر إلى ما يقوِّيه؛ لا أن الصحابي يفتقر إلى قول التابعيِّ؛ لأنه من المعلوم بداهةً فضل المتقدم على المتأخر جملةً؛ مع كون المتقدم هنا صحابة رسول الله ﷺ الذين هم أعلم بأحوال النبي ﷺ ممَّن جاء بعدهم.

الأمر الثاني: أنَّه على فرْضِ صحَّة الأول؛ وهو تعضيد ما ذهب إليه المتقدم بقول المتأخر = فإن الاعتضاد هنا لا يتأتَّى؛ لِمَا تقدَّم ذِكْرُه من ضعْف المرويِّ عن عائشة ومعاوية رضي الله عنهما فيؤول الأمر إلى البحث عمَّا يجبر تفسير الحسن البصريِّ للآية = ولا يوجَد.

كلُّ ما سبق هو على جهة التسليم بأن مقصود الحسن البصري رحمه الله من أنَّ معنى الرُّؤيا الواقعة في الآية هي الرُّؤيا الحُلْمَية المنامية؛ وهذا ما تبادر إلى ذهن الإمام ابن إسحاق رحمه الله؛ لكن يقال: إن الرُّؤيا هنا مُجمَلة؛ لأنها تأتي بأحد معنيين:

المعنى الأول: الرُّؤيا المنامية.

والمعنى الثاني: الرُّؤيا البصرية.

---

(١) «تهذيب الكمال» للحافظ المزي (٨/ ١٧٥).

فحَمْل قول الحسن البصريِّ على الثاني هو المتوجِّه في هذا المقام؛ لأمور:

الأول: أنَّه قد نسب إليه ابن الجوزي رحمه الله تقييده الرُّؤيا بالبصريَّة[١]، فحينئذ يُفَسَّر الإطلاق من خلال هذا القيد.

الثاني: أنَّ اللائق به رحمه الله عدمُ خَرْقه للإجماع؛ فمن غير المعقول ذهابُه إلى مخالفة ما استقر عند الجيل الأول رضي الله عنهم، وقد تقدَّم أنه لا يُعرَف عنهم خلافُ ذلك.

الثالث: أن «الرُّؤيا» بهذا المعنى معهودةٌ في اللسان ليست مستنكَرة؛ ومن ذلك قول الراعي[٢]:

فكبَّر للرؤيا وهاشَ فؤادُه وبشَّرَ نفسًا كان قبلُ يلومُها[٣]

وهو **يعني**: رؤية صائدٍ بعينه.

وقول أبي الطيب المتنبي:

ورؤياكَ أحلى في العيونِ من الغَمْضِ[٤]

قال ابن الأنباري: (المُختارُ في هذه الرؤية أن تكون يقظةً، ولا فَرْقَ

---

(١) **انظر**: «زاد المسير» (٨١٩).

(٢) الرَّاعي النميري (؟ ـ ٩٠هـ): **هو**: عُبَيد بن حُصين بن معاوية بن جندل، النميري، أبو جندل. من فحول الشعراء المحدثين، كان من وجوه قومه، ولقب بالراعي لكثرة وصفه الإبل وكان بنو نمير أهل بيتٍ وسؤدد. وقيل: كان راعي إبلٍ من أهل بادية البصرة = **انظر**: «طبقات فحول الشعراء» (٢/ ٥٠٢)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١/ ٤١٥).

(٣) وهو من شواهد «لسان العرب» (٣/ ١٠) مادة: (رأي)، و«تاج العروس» (١٧/ ٤٧١) وهو في ديوانه (١٨٣).

(٤) «ديوان المتنبي» (١٥٧)، وهو من شواهد «اللسان» (٣/ ١١) مادة: (رأي)، وصدر البيتِ:

مَضَى اللَّيلُ والفضْلُ الَّذي لَكَ لا يَمْضِي ....

بين أن يقول القائل: رأيتُ فُلانًا رؤيةً، ورأيته رؤيا، إلَّا أنَّ الرؤية يَقِلُّ استعمالها في المنام، والرُّؤيا يكثُر استعمالها في المنام، ويجوزُ كلُّ واحدٍ منهما في المعْنَيينِ)[1].

وقد ردَّ الإمام محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله على مَن جعل (الرُّؤيا) في الآية السابقة رؤيا منام؛ فقال: (وزعَمَ بعضُ أهل العلم: أن المراد بالرُّؤيا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] رؤيا منام... **والحقُّ الأوَّل**»[2].

فإن قيل: قد خالف في ذلك بعض أئمة اللغة[3]، وغلَّطوا أبا الطيب المتنبي في استعماله «الرُّؤيا» - بالألف - للرؤية البصرية، وعدُّوا ذلك لحنًا منه؛ معتلين في تخطئتهم بأنَّ الرُّؤيا البصرية تكون (بالتاء) لا (بالألف).

فيقال: إنْ خطَّأ بعضُهم ورودَه بهذا الاستعمال، فقد صحَّحه البعضُ الآخر من أئمة اللغة؛ فإنه وإنْ كان المتنبي ليس ممن يُحتجُّ بشعره؛ لكونه من المولَّدين[4] فإنَّه يشهدُ له لغةً كلامُ الراعي النُّميري،

---

(١) «زاد المسير» لابن الجوزي (٨١٩)، وابن الأنباري (٢٧١ - ٣٢٨هـ): هو: محمد بن القاسم بن محمد، أبو بكر الأنباري، إمام في اللُّغة ذو معرفة واسعة بعلوم القرآن والحديث والنحو والشِّعر، من المعنيين بالغريب ونحو الكوفيين، من تصانيفه: «الزاهر في معاني كلمات الناس»، و«الأضداد». **انظر**: «إنباه الرواة» للقفطي (٣/ ٢٠١)، و«معجم الأدباء» (٦/ ٢٦١٤).

(٢) «أضواء البيان» (٣/ ٤٦٩).

(٣) كابن مالك، وأبي محمد الحريري. **انظر**: «دُرَّة الغوَّاص على أوهام الخواص» للحريري (٨٥)، و«شرح المواهب» للزرقاني (٦/ ٣).

(٤) **انظر في**: ضابط من يُحتجُّ بشعره ومن ليس كذلك: «الاقتراح في أصول النحو» للسيوطي (١/ ٦١١ - وما بعدها، مع شرحه فيض نشر الانشراح)، و«شرح كفاية المتحفظ» للإمام محمد بن الطيب الفاسي (١٠١).

وهو عربي قُحٌّ من فحول «الإسلاميين» الذين يُعتَدُّ بشعرهم، ويُحتَجُّ به في الألفاظ والتراكيب، وإثبات القواعد(١).

وهَبْ أنَّه لا يُحتجُّ بشعرهما، ولا يوجد ما يدلُّ على هذا الاستعمال في اللسان؛ إلَّا أنه ليس هناك ما يُحوِج إلى بيان اللغة، وتطلُّب ذلك في شعر الشعراء، مع ثبوت تفسير هذه الآية وفهمها على الوجه الذي تقدم عن صحابة رسول الله ﷺ؛ العرب الأقحاح، الذين هم من أعلم الناس بمواقع ألفاظ الكتاب العزيز. وبرهانُ ما ذُكِر: أنَّه يُغنِينا عن شعر «الراعي» و«المتنبي»، وغيرهما: ما صحَّ عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّه فسَّر «الرُّؤيا» في الآية بأنها رؤيا عين. فقد أخرج البخاري عنه، أنه قال في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]؛ قال: هي رؤيا عين أُرِيها النبي ﷺ ليلة أُسرِي به..)(٢).

وقد أخرج ابن جرير بسنده زيادةً في قول ابن عباس؛ حيث قال: (هي رؤيا عين... وليست رؤيا منام)(٣).

فتحصَّل من ذلك كله: أنَّ ما ورد عن الحسن البصري رحمه الله من إطلاقٍ؛ مُقيَّدٌ بما نسبه إليه ابن الجوزي، وأنه على تقدير عدم صحة النسبة، فإنه يُحمَل حينئذ على أحسن المحامل؛ بكونه أراد بالرُّؤيا «رؤيا العين» لا «المنام»، فإنْ لم يحمل على هذا الوجه، فلا أكثرَ من أن يُتوَقَّفَ في الجزمِ بأحد المرادين. والله أعلم.

وما سبق تقريره في معنى الرُّؤيا في الآية محمولٌ على أَنَّ الآية

---

(١) انظر: «شرح كفاية المتحفظ» للفاسي (١٠١).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب «التفسير»، باب ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾، (٩٨٩ ـ رقم [٤٧١٦]).

(٣) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٥/ ١١٠).

سيقت لبيان ما رآه النبي ﷺ ليلة المعراج، وإلَّا ففي توجيه معنى الآية أقاويل ذكرها أَهل العلم، لذا قال الإمام ابن عبد البرِّ: (وأمَّا قوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] فمُخْتَلَفٌ في تأْويلِها اختلافًا كثيرًا يطولُ ذكره)(١).

ولـمَّا كان الأمرُ ما رأيتَ من ضعْف ما ارتكز عليه الإمام ابن إسحاق = كان ذلك مما دفع الإمامَ ابنَ جرير إلى التشنيع على ابن إسحاق في فهمه الذي ذهب إليه.

وأسوقُ كلامَه لمتانته وقوَّته. قال ﵀ بعد أن ذكر قول ابن إسحاق: (والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله أسرى بعبده محمد ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى؛ كما أخبر الله عبادَه، وكما تظاهرت به الأخبارُ عن رسول الله ﷺ أن الله حمله على البراق حين أتاه به، وصلَّى هنالك بمن صلى من الأنبياء والرسل، فأراه ما أراه من الآيات؛ ولا معنى لقول من قال: أُسرِي بروحه دون جسده؛ لأن ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون دليلًا على نبوته، ولا حجة له على رسالته، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشرك، وكانوا يدفعون به عن صدقه فيه؛ إذ لم يكن مُنكَرًا عندهم، ولا عند أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم = أن يرى الرائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقل؟

وبعد؛ فإنَّ الله إنَّما أخبر في كتابه أنه أسرى بعبده، ولم يخبرنا أنه أسرى بروح عبده؛ وليس جائزًا لأحد أن يتعدَّى ما قال الله إلى غيره... ولا دلالة تدل على أن مراد الله من قوله: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ أسرى بروح

---

(١) «الأجوبة عن المسائل المستغربة» لابن عبد البرِّ (١٥٦).

عبده، بل الأدلة الواضحة، والأخبار المتتابعة عن رسول الله ﷺ أن الله أسرى به على دابة يقال لها: البراق = ولو كان الإسراء بروحه لم تكن الروح محمولة على البراق؛ إذْ كانت الدواب لا تحمل إلا الأجسام؛ إلَّا أن يقول قائل: إنَّ معنى قولنا: أسرى بروحه رأى في المنام أنه أسرى بجسده على البراق. فيكذِّبُ حينئذ بمعنى الأخبار التي رُوِيَت عن رسول الله ﷺ: أن جبرائيل حمله على البراق؛ لأن ذلك إذا كان منامًا على قول قائل هذا القول، ولم تكن الروح عنده مما تركب الدواب، ولم يحمل على البراق جسم النبي ﷺ لم يكن النبي ﷺ على قوله حُمِل على البراق؛ لا جسمه، ولا شيء منه، وصار الأمر عنده كبعض أحلام النائمين = **وذلك دفع لظاهر التنزيل، وما تتابعت به الأخبار عن رسول الله ﷺ**، وجاءت به الآثار عن الأئمَّة من الصَّحابة والتَّابعين)[1].

وسأُجْمِل ردَّه في الآتي:

الأول: أن الإسراء لو كان منامًا، أو بروحه؛ لما كان في هذه المعجزة والبرهان دلالةٌ على صدق رسالته، ولا حجَّة على نبوَّته.

الثاني: أنه لو كان ذلك منامًا، أو بروحه؛ لَمَا أنكر المشركون حقيقة ذلك؛ إذ رؤية الرائي في المنام أنه يسير هذه المسافات في ليلة ليس بمستبعد عند ذوي الفِطَرِ الصحيحة.

الثالث: أن الله تعالى أخبر أنه أسرى ﴿بِعَبۡدِهِۦ﴾. والعبد: مجموع (الروح والجسد) ولم يخبر أنه أسرى بروحه فقط. وقصر الإسراء على الروح تعدٍّ لما قاله اللهُ إلى غيره.

الرابع: أنَّ مَن جعل الإسراء بالروح فقط؛ فقد خالَف ظاهر

(١) «جامع البيان» لابن جرير (١٥/٢٦ ـ ٢٧)، **وانظر أيضًا**: «تثبيت دلائل النُّبوَّة» للقاضي عبد الجبار (١/٤٨ ـ ٤٩).

القرآن، وما استفاضت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وما جاءت به الآثار عن الصحابة والتابعين.

ومن الأوجه الدالَّة على فساد قول من قال: إن الإسراء وقع لروحه ﷺ، أو منامًا؛ ممَّا يمكن إضافته لما ذكره الإمام ابن جرير رحمه الله ما يلي:

▪ أن الله جل جلاله قدَّم «التسبيح» قبل سَوْق خبر الإسراء؛ فقال تبارك وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ الآية [الإسراء: ١]. والتسبيح إِنَّما يكون عند الأمور العظام، ولو كان منامًا لم يكن مُستعظَمًا؛ فيكون التسبيح بلا معنى؛ وهذا غير جائز[١].

▪ أَنَّ اللهَ جل جلاله أَثنى على نبيِّه ﷺ بما كان منه ليلة «الإسراء»، فقال: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧].. والبصر من آلات الذات لا الروح؛ فلو كان الإسراء بالروح، أو منامًا = لبَطَلَ معنى الآية[٢].

وقد أُورِدَتْ على هذا الحديث عِدَّةُ اعتراضات عقليَّة؛ تختلف باختلاف مَشارِب المُورِدين. ومُحصَّل هذه الشُّبهات يؤول إلى إحالة هؤلاء المعترضين لما تضمَّنه الحديث، ومَناطُ إحالتِهم: خروجُ حادثة «الإسراء والمعراج» عن مقتضى العادة، وعدم مباشرة الحسِّ لها فالتبس عليهم الأمرُ، فظنُّوا أنَّ ذلك يستوجبُ إحالة العقل لهذا الحديث، فلا يمكن على مقتضى ذلك التسليمُ بهذه الآية التي أكرم الله جل جلاله نبيَّه ﷺ بها، فزلَّتْ بهم أقدامُهم إلى هاويتين:

الهاويةُ الأولى: ردُّ الحديث، وتطلُّبُ العِلَل الواهية التي لا تقوى على إبطال حقيقة ما دلَّت عليه هذه الآية العظيمة.

---

(١) **انظر**: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٥/ ٢٠٦٣).

(٢) **انظر**: المصدر السابق (٥/ ٢٠٦٣).

ومَن ألطَفَ النظرَ فيما انطوت عليه هذه الطعونُ تحصَّل لديه أنها لا تصدُر إلَّا مِمَّن يَشكُّ في قدرة الخالق ﷻ على خَرْقِ سنن الكون، لا ممَّن يؤمن بالله تعالى، وبكمال قُدرته.

الهاوية الثانية: تأويل الحديث؛ تأويلًا يُخرِجُه عن حقيقته التي فهمها الجيل الأوَّل ـ رضوان الله عليهم ـ. هذا التأويل لم يكن في دَرَكَةٍ واحدةٍ؛ بل تفاوتت درَكَاتُه بحسب ما ارتآه كل فرد من أفراد المؤولين.

أمَّا تأويل الحديث: فقد استرْوَح إليه عددٌ من المتأخرين.

ومن أولئك: محمد حسين هيكل؛ فإنه أوَّلَ هذه الآية؛ بأنْ فسَّرها تفسيرًا روحيًّا، لا يتحقق تحته أي وجود حقيقي لهذه المعجزة، فتراه يقول: (... ففي الإسراء والمعراج في حياة محمد الروحية معنًى سامٍ؛ غاية في السموِّ، معنًى أكبر من هذا الذي يصوِّرون، والذي قد يشوبُ بعضَه من خيال المتكلمين حظٌّ غيرُ قليل.

فهذا الروح: القُوى قد اجتمعت فيه ساعة الإسراء والمعراج وحدةُ هذا الوجود، بالغةً غايةَ كمالِها. لم يقف أمام ذهن محمد وروحه في تلك الساعات حجابٌ من الزمان، أو المكان، أو غيرهما من الحجب التي تجعل حكمنا نحن في الحياة نسبيًّا، محدودًا بحدود قوانا المُحِسَّة، والمدبِّرة، والعاقلة. تداعتْ في هذه الساعة كلُّ الحدود أمام بصيرته، واجتمع الكون كلُّه في روحه؛ فوعاه منذُ أزلِه إلى أبده، وصوَّره في تطوُّر وحدته إلى الكمال؛ عن طريق الخير، والفضل، والجمال، والحق؛ في مغالبتِها، وتغلُّبِها على الشرِّ والنقص... بفضلٍ من الله ومغفرة.

وليس بمستطيعٍ هذا السموَّ إلا قوةٌ فوق قوة الطبائع الإنسانية. فإذا جاء بعد ذلك ممن اتبعوا محمدًا مَنْ عجَز عن متابعته في سموِّ فكرته،

وقوة إحاطته بوحدة الكون؛ في كماله، وفي جهاده لبلوغ هذا الكمال = فلا عجب في ذلك، ولا عيب فيه)[١].

وبعد تحقيق القول في ثبوت إجماع السلف على وقوع الإسراء والمعراج بجسده ﷺ، وبيان موقف المخالفين من هذه الآية = لم يبق إلَّا قطع سُوق الشبهات بسَوْق البراهين، فدونك بيانَ ذلك في الصفحات التالية.



(١) «حياة محمد» (٢٠٧).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارِض العقلي على أحاديث الإسراء والمعراج

تتلخَّص هذه المعارضات في التالي:

الأول: أن الإسراء بالنبي ﷺ إلى بيت المقدس، ومِن ثَمَّ العروج به إلى السماء؛ كلُّ ذلك في ليلة واحدة = مما يحيله العقل؛ لأن العادة جَرَتْ أنَّ هذه المسافات لا تُقطَع إلا في سنةٍ، أو أشهرٍ في أقلِّ تقدير.

الثاني: أنَّ الجسم الكثيف يستحيل عليه صعودُه من الأرض إلى أعالي السماء.

الثالث: أنَّه من المقرَّر فلكيًّا: أن الهواء يُفقَد بعد أميالٍ فوق الأرض؛ وعلى هذا فلا يتأتَّى العيشُ لأحدٍ بعد انقطاع الهواء.

الرابع: أنَّ إثبات الحديث يلزم منه إضافة الجهل لله تعالى؛ ذلك أنه جاء في الحديث: أن الله بعد أن فرض على نبيِّه ﷺ خمسين صلاةً، لم يفقه استحالة أدائها على البشر إلا موسى عليه السلام = وكأنَّ الله لا يعلمُ بقُدرة عباده، ومدى تحمُّلِهم!

الخامس: أن في خبر عروجه ﷺ ما هو مخالِفٌ لمقتضى الضرورة العقلية؛ إذ كيف يصلِّي بالأنبياء في بيت المقدس، ويكونون في الوقت نفسه في السماء، ويكون أيضًا موسى عليه السلام يصلِّي في قبره؟[1].

فهذه جملة مما ولَّده المخالفون من الاعتراضات لدفع صحّة هذا الحديث.



(١) انظر: «مشكلات الأحاديث النبوية» للقصيمي (١٩١ ـ ١٩٢).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارِض العقلي عن أحاديث الإسراء والمعراج

• **الجواب عن المعارض الأول:** وهو زعمُهم: أن الإسراء بالنبي ﷺ إلى بيت المقدس، والعروجَ به؛ كلُّ ذلك في ليلة واحدةٍ مما يحيله العقل.

فيقال: فرْقٌ بين إحالة الحسِّ لذلك؛ لعدم مباشرته له، وأن يكون ذلك من محارات العقل وبين أن يحيل العقل ذلك. فأمَّا الأول؛ فنَعَم. وهذا مما اختَصَّ الله به أنبياءَه عليهم الصلاة والسلام؛ فإنَّ حادثة الإسراء والمعراج ممَّا خَصَّ الله به النبي ﷺ من دون سائر الأنبياء.

فخروجُها عن سنن الكون والعادة ظاهرٌ ولا شكَّ فيه، والنبي ﷺ قد أقام حجته، ونصب براهين على صدقه في وقوع ذلك له؛ ذلك أنَّه لمَّا كذَّبْه قريشٌ، وسألوه عن أمرين يكشف بهما عن خبيئة صدقه؛ بأن طلبوا منه أن ينعت لهم بيت المقدس[1] فما كان من الصادق المصدوق إلَّا أن أجابهم عمَّا سألوا، وأقام الدليلَ على صِدْقِهِ فيما أخبر به ممَّا وقَع له.

فتحصَّل من ذلك: أنَّ حادثة الإسراء والمعراج؛ وإن كانت خارجة عن مقدور الثقلين، خارقةً لما اعتادوه؛ ليتمَّ بها نَصْبُ الدلائل على نبوَّته ﷺ إلَّا أنها ليست مخالفة لبدائه العقل ألبتَّة، والوحي قد أثبتها. فالتكذيبُ بهذه الأحاديث؛ لكونها أثبتت وقوع الإسراء والمعراج في ليلةٍ واحدة = يؤول إلى الطعن في كمال قدرة الله تعالى، وفي الإيمان به؛ فإن هذا الاعتراض وما بعده من الاعتراضات لا تصدرُ إلَّا ممن لا يؤمن

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «التفسير»، باب «قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]» (٩٨٧ - رقم [٤٧١٠])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «ذكر المسيح الدجال» (١/ ١٥٦ - رقم [١٧٠]).

بالله، أو ممن يشكُّ في قدرة الله ﷻ. فمثل هؤلاء يكون الخطاب معهم في تثبيت هذا الأصل، فإذا ثبت ثبتَ ما بعده؛ فإنَّ من عرفَ اللهَ حقَّ المعرفة لا يصدر منه مثل ذلك.

ولن يتراخى بي القول إلى تقريب هذه المعجزة العظيمة التي أكرم الله بها نبيه ﷺ بما استحدث من مخترعات حديثة؛ كان الناس يحيلون أن يقع مثلها؛ فإذا الذي كان بالأمس مُحالًا أصبح اليومَ أمرًا طبيعيًّا لا غرابة فيه = أقول: لن يتراخى بي القولُ إلى هذا التقريب؛ لأنه لا يمكن المساواة بين هذه الآيات والبراهين الخارجة عن مقدور الثقلين، وبين ما لا يُعَدُّ كذلك؛ مما كان في وقتٍ من الأوقات مُحالًا، ثم أصبح لا غرابة فيه؛ لقصور العقل البشري عن الإدراك والإحاطة بكل شيءٍ جملةً واحدة. هذا مما ينبغي عقلُه وإدراكُه. فإن سلوك تقريب المعجزات والآيات إلى أذهان المنكرين؛ إلى حدِّ تسويتها بما ليس بالغًا هذا المبلغ؛ مما يجري على وَفْق السنن والعادة = هو الضلال بعينه؛ فتأمَّل.

فإنْ قيل: كَوْنُ حادثة الإسراء والمعراج ليست مخالِفةً لمناهج العقل وشرائطه؛ لا يقتضي أنَّ كلَّ ما كان كذلك أن يكون واقعًا حقًّا؛ فالعقل لا يحيل وجودَ جبلٍ من ذهب، أو بحرٍ من زئبق، لكن عدم الإحالة لا يلزم منه الوقوع.

فيقال: هذا حقٌّ ينطوي على مصايد للباطل؛ وتوضيح ذلك:

كَوْنُ كلِّ ما لا يحيله العقل لا يلزم منه أن يكون واقعًا؛ هذا حقٌّ لا مرية فيه. ولكن؛ ما ليس بحقٍّ هنا نفْيُ الواقع لعدم استدلال الحِسِّ عليه. فالحسُّ إن لم يستدلَّ هنا على هذه المعجزة لعدم مباشرته لها؛ لا يعني انتفاء دليل تصحيحها، وإثباتها؛ فعدم الدليل ليس علمًا بالعدم؛ لأن جهة إثبات هذه الحادثة هو إخبار الله ﷻ عنها في كتابه، وتواتُر هذا الخبر عن رسول الله ﷺ، ومن المحال نَقلًا وعقلًا أن يقع هذا التواتر من الجهتين

اللَّتين أَبَنْتُ عنهما؛ ثم يكون هذا الأمر كذبًا بخلاف الواقع، فهذا لا يكون أبدًا ألبتَّة. ثم إن التمادي في إنكار هذه الآية؛ لعدم دلالة الحسِّ عليها؛ يستلزم إنكار جميع المعجزات والآيات التي جرت للأنبياء السابقين؛ فانقلابُ العصا ثعبانًا تبلعُ ما تجده أمامها من الحبال والعصيِّ، ثم تعود في الحال عصًا كما كانت، لا ريب أنَّ ذلك من خوارق العادات. كذلك؛ خروج الناقة العظيمة من الجبل الأصمِّ، ونتْق الجبل فيكون في الهواء؛ كلُّ ذلك يلزم إنكارُه. ومُنكِرُ ذلك لا شكَّ أنه فرَّ من مخالفة الضرورة الحسِّيَّة ـ في ظنِّه ـ إلى إنكار ما هو مقتضى الضرورة النَّقليَّة والعقلية.

• **الثاني**: فأمَّا **احتجاجهم** على ردِّ هذه الآية بقولهم: إن الجسم الكثيف يستحيل صعوده من الأرض إلى أعالي السماء.

فيقال: هذا القول في غاية الضعف؛ لثبوت النَّقل بضدِّه، وشهادة الحسِّ له بعكس ذلك.

فأمَّا النَّقل: فقد تواترت الأخبار في وقائع متعدِّدة على إثبات ذلك، مثل: حَمْل الرِّيح لنبي الله سليمان عليه السلام وهو جسم ثقيل على بساطٍ، ومعه أصحابه. وصعودُ عيسى عليه السلام إلى السماء، ونزوله قبل قيام الساعة. كما قال جل جلاله: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران: ٥٥].

وحَمْلُ عرْشِ بلقيس من اليمن إلى الشام في لحظة. قال الله تعالى حاكيًا قولَ سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٣٨ ـ ٤٠].

فهذه الأخبار تدلُّ دلالةً بيِّنةً على حدوث هذا الصعود لتلك الأجسام، وأنه أمر ممكن؛ فضلًا عن كونه واقعًا.

وأمَّا شهادةُ الحِسِّ لبعض ذلك: فقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله عن رجالٍ في زمانه وقبل زمانه؛ كانوا يُحمَلون في الهواء من مكان إلى آخر، وأنَّ هذه الأخبار بلغت مبلغ التواتُر(١).

وفي هذه الأزمان ما يُوطِّد ذلك فأنت ترى المَركبات الهوائيَّة كالطَّائرات وغيرها وهي أَجسامٌ كثيفة تسبح في الهواء، ممَّا ينقض دعوى الاستحالة.

فهاتان الضرورتان: السَّمعيَّة، والحسِّيَّة؛ تشهدان بجواز ذلك. ثم؛ إنَّ مَن ينكر صعود الأجسام الكثيفة في الهواء؛ يلزمه على ذلك إنكارُ نزول الأجسام اللطيفة في اللحظة من السماء إلى الأرض. فيكون نزول جبريل عليه السلام من السماء إلى الأرض ممتنعًا؛ وهذا الإنكار يؤول إلى إنكار الشرائع، والطعن في النبوَّة!.

يقول فخر الدين الرازي في تقرير ذلك: (إنه كما يُستبعَد في العقل(٢) صعودُ الكثيف من مركز العالَم إلى ما فوق العرش(٣)، فكذلك يُستبعَد نزول الجسم اللطيف الروحاني من فوق العرش إلى مركز العالَم؛ فإنْ كان القولُ بمعراج محمد ﷺ في الليلة الواحدة ممتنعًا في العقول = كان القول بنزول جبريل ـ عليه الصلاة والسلام ـ من العرش إلى مكة في

---

(١) انظر: «الجواب الصحيح» (٣/ ٣٧٤).

(٢) هذا منه على سبيل الإلزام والتنزُّل مع المخالف؛ لا على سبيل التسليم والتقرير؛ لأنه ـ كما سبق ـ ليس في إثبات ذلك مخالفة للضرورة العقلية.

(٣) النبي ﷺ لم يبلغ إلى ما فوق العرش؛ وكأنَّ الرازي يريد بهذا القول ـ والله أعلم ـ: التقرير لما يعتقده من عدم استواء الرب تبارك وتعالى على العرش؛ فبسبب إنكاره أن يكون فوق العرش اللهُ تبارك وتعالى؛ أدَّاه ذلك إلى هذا القول.

اللحظة الواحدة ممتنعًا، ولو حكَمْنا بهذا الامتناع كان ذلك طعنًا في جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. . .)[1].

• **الثالث**: وأمَّا **زعمُهم** أنَّه من المقرَّر علميًا: أنَّ الهواء يُفقَد بعد أميال من فوق سطح الأرض، وعلى هذا؛ فلا يمكن والحالة هذه أن يعيش أحدٌ.

فيقال: قد قُرِّر من قبلُ أنَّ أمثال هذه الاعتراضات لا تصدرُ إلَّا ممن ينكِر وجود الله تعالى، أو ينكر كمال قُدرتِه؛ فمَن خلق الإنسان مفتقرًا إلى الهواء؛ قادرٌ على أن يجعله مستغنيًا عنه، والعقل لا يستعصي عليه تصوُّر ذلك، وإنَّما لعدم مباشرة الحس لمثل ذلك تراه ينكر كلَّ ما لا يقع في دائرة إدراكه = وهذا هو القصور بعينه.

فإذا كان الحسُّ نفسُه لم يقع له دَرْكُ ما حولَه من عالَم الشهادة؛ فكيف ينفي بعد ذلك ما هو خارجٌ عن مقتضى إدراكه؟!

• **الرابع**: أما **قول القائل**: إن إثبات أخبار الإسراء والمعراج يلزم منه تجويزُ الجهل على الله تعالى ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا ـ بما يقدِر عليه عبادُه، وما لا يقدرون. . .

فالجواب عن ذلك: ليس في الحديث ما يستلزم ذلك أبدًا؛ فليس في الخمسين صلاة التي فرضها الله تعالى على عبده وخليله محمد ﷺ ما يكون في أدائها استحالة من جهة تعذُّر قُدرة العباد على أدائها. وأمَّا قول موسى عليه السلام في الحديث: **«إنَّ أمتك لا يستطيعون ذلك، فارجعْ إلى ربِّك فاسأله التخفيف لأمَّتك»** = فلا يُحقَّق مطلوبهم؛ ذلك أَنَّ نفْي الاستطاعة من موسى عليه السلام لا يرادفُ الاستحالة بحال في هذا المقام، وإنَّما مقصوده عليه السلام مشقَّةُ ذلك على أمة محمد ﷺ. وبرهان ذلك: أنه أطلق

---

(١) «التفسير الكبير» للرَّازي (٧/ ٢٩٣).

هذا اللفظ؛ حتى بعد صيرورة الصلاة من خمسين إلى خمس؛ فقال: **«إن أمَّتك لا تستطيع خمس صلواتٍ كلَّ يوم»**.

قال العَلَّامَةُ المُعَلِّمي رَحِمَهُ اللهُ: (كانت الصلاة قبل الهجرة ركعتين ركعتين؛ كما ثبت في الصحيح[١] فخمسون صلاةً مائة ركعة؛ وليس أداء مائة ركعة في اليوم والليلة بمستحيل، وفي النَّاس الآن من يُصلِّي نحو مائة ركعة، ومنهم من يزيدُ. وفي تراجم كثير من كبار المسلمين: أنَّ منهم مَن كان يصلِّي أكثر من ذلك بكثيرٍ[٢]؛ بل إن أداء مائة ركعة في اليوم والليلة ليس بعظيم المشقة في جانب الله عَزَّ وَجَلَّ من الحقِّ، وما عنده من عظيم الجزاء في الدنيا والآخرة...

فأمّا الله تعالى فالفرضُ في علمه خمس صلوات فقط؛ ولكنَّه سبحانه إذا أراد أن يرفع بعضَ عباده إلى مرتبةٍ هيَّأ له ما يستحق به المرتبة؛ ومن ذلك: أن يهيِّئ ما يفهم منه العبدُ أنه مكلَّفٌ بعمل معيَّن شاقٍّ، فيقبَل التكليف، ويستعدُّ لمحاولة الأداء فحينئذٍ يُعفِيهِ اللهُ تعالى من ذلك العمل، ويكتبُ له جزاءَ قبوله، ومحاولة الوفاء به، أو الاستعداد لذلك ثوابَ من عمله، ومن هذا القبيل قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذبح ابنه.

وأمَّا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكان يعلم أنَّ الأداء ممكِنٌ ـ كما مرَّ ـ، وكان في ذلك المقام الكريم مستغرقًا في الخضوع والتسليم، ووفَّقه الله عَزَّ وَجَلَّ لقبول ما فهمه في فرْض خمسين، والاستعداد لأدائها؛ ليكون هذا القبول والاستعداد مقتضيًا لاستحقاق ما أراد الله عَزَّ وَجَلَّ أن يعطيَه وأمَّته من ثواب خمسين صلاة...

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الصلاة»، باب «كيف فرضت الصلوات في الإسراء» (١/ ٧٩ ـ رقم [٣٥٠])، ومسلم في: كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب «صلاة المسافرين وقصرها» (١/ ٤٧٨ ـ رقم [٦٨٥]).

(٢) كما تراه في ترجمة الإمام أحمد بن حنبل ـ مثلًا ـ؛ **انظر**: «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» لابن الجوزي (٣٨٢).

فأمَّا المراجعة للتخفيف بعد مشورة موسى عليه السلام = فإنَّما كانت بعد أن استقرَّ القبول والعزمُ على الأداء، وعلى وجه الرَّجاء؛ إنْ خفَّف فذاك، وإلَّا فالقبول والاستعداد بحاله.

ولم يذكر في الحديث أنَّ أحدًا من الرسل اطَّلع على فرض الصلاة، وإنَّما فيه: أنَّه لمَّا مر محمد بموسى عليه السلام سأله موسى، فأخبره.. واختُصَّ موسى بالعناية؛ لأنه أقرب الرسل حالًا إلى محمد ﷺ؛ لأن كُلًّا منهما رسول مُنَزَّلٌ عليه كتابٌ تشريعيٌّ سائسٌ لأمة أريد لها البقاء، لا أنْ تُصْطَلَم بالعذاب)[1].

فتقرَّر بذلك انتفاءُ هذا اللازم عمَّن يثبِت أخبارَ الإسراء والمعراج؛ لشمول علم الله تعالى، ومعرفته بأحوال عباده، وما يصلحهم. ولكنَّ الباري ﷻ أراد أن يُظهِر فضيلة محمد ﷺ في خضوعه وتسليمه، وفضيلة موسى عليه السلام؛ بأن جعله سببًا للتخفيف عن هذه الأمة، مع إبراز عظيم رحمته بهذه الأمة، ومع ما في هذه المراجعة من كريم المناجاة بين الله تعالى ونبيه ﷺ.

• **الخامس**: **وأمَّا** قول القائل: إنَّ في ثبوت هذا الخبر ما يستلزم التناقضَ؛ إذْ كيف يرى النبي ﷺ الأنبياء في بيت المقدس، ويصلي بهم، ثم يكون في الوقت ذاته في السماء؟ وكيف يكون موسى عليه السلام في السماء السادسة، ويراه في الوقت نفسه في قبره يصلِّي؟

فيقال: ليس هناك تناقضٌ ألبتَّة؛ ذلك أنه ﷺ حينما أُسرِي به إلى بيت المقدس، وأَمَّ الأنبياءَ عليهم الصلاة والسلام؛ وهو ظاهر رواية ثابت البناني عن أنس رضي الله عنه، وهو ما اختاره الحافظ ابن حجر

(١) «الأنوار الكاشفة»، للمعلمي (١٢٠ ـ ١٢١)، **وانظر في التماس حكمة اختصاص موسى** عليه السلام **بالمراجعة**: «الأجوبة المرضيَّة» للإمام السَّخاوي (٢/ ٤٤٦).

العسقلاني[(١)] رَحِمَهُ اللَّهُ. ومن المعلوم أن وقت صلاته بهم لم يكن هو ذاتَه وقت رؤيته لهم في السماء؛ حينما عُرِج به. وشرط التناقُض: وحدة الزمان؛ وهذا غير متحقق هنا.

وفي بيان انتفاء التناقض يقول الإمام عقيل القضاعي رَحِمَهُ اللَّهُ مُعقِّبًا على الإمام الحُميدي في قوله عما حصل من رؤيته ﷺ لإخوانه الأنبياء في مواطن مختلفة: (ومن المحال أَن يكونوا في مكانين مختلفين في وقت واحد)، قال الإمام القضاعي: (وقول الحميدي... قول صحيح في نفْسه، معلومٌ ببديهة العقل... إن كونهم [أَي: الأنبياء] تلك الليلة في السَّماوات إِنَّما كان بسبب عروج النبي ﷺ إلى السَّماوات، فيكون كونهم هنالك ككونهم ببيت المقدس، وككون موسى في قبره يُصلِّي، ثم ينتقلون من ذلك الموضع إلى حيثُ شاء الله من الجنَّة، أو من غيرها.

ويجوز أن يكون ذلك موضعهم في الغالب، ولا نقول إنَّه موضعهم على الدَّوامِ بسبب كونهم ببيت المقدس تلك الليلة، وكما جاز في تلك الليلة يجوز في غيرها = **وعلى الجُملة فالدُّخولُ في مثل هذه المضايق لا ينبغي لعاقِلٍ، فإنَّها مغيَّبة عنَّا، وإِنَّما نتكلَّم فيها بِحَسَبِ ما فهمناه من الشَّريعة..**)[(٢)].

وقد اختلف أهل العلم - رحمهم الله - في رؤيته ﷺ للأنبياء: هل

---

(١) **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (٧/ ٢٧٤)، وذهب الإمام ابن كثير إلى أن العروج كان قبل الذهاب إلى بيت المقدس. **انظر**: «تفسير القرآن العظيم» (٥/ ٢٠٦٢).

(٢) «تحرير المقال» (١/ ١٠٧ - ١٠٨)، والإمام عقيل القضاعي (٥٤٩ - ٦٠٨هـ): **هو**: عقيل بن عطية بن أبي أحمد القضاعي، حافظ متقن مُتصرف في فنون من العلم مع حسن الخطِّ والمشاركة في الأدب، ولي قضاء غرناطة وسجلماسة، من مصنَّفاته: «شرح مقامات الحريري»، و«رد على ابن عبد البر في بعض تواليفه وتنبيه على أغلاطه» = **انظر**: «صلة الصلة» لابن الزُّبير (٤/ ١٧٠ - ١٧١)، و«التكملة لكتاب الصلة» (٤/ ٣٣ - ٣٤)، **وانظر**: مُقدِّمة محقِّق «تحرير المقال».

كانت رؤية لأشخاصهم وأبدانهم؟ أم كانت رؤيتُه لأرواحِهم فحسب؟ يُستثنى من هذا عيسى عليه السلام.

فالأوَّل: قال به جماعة من أَهل العلم، وهو ظاهر اختيار الإمام البيهقي[١] رحمه الله وغيره.

والثاني: هو اختيارُ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[٢]. وقد بَسَط أدلَّةَ هذا القول تلميذهُ الإِمام ابن قيمِ الجوزية[٣].

وقد حكى الإمام ابن رجب الحنبلي القولين، ولم يرجِّح[٤].

فعلى القول الثَّاني: تكون رؤية النبي ﷺ لموسى عليه السلام وهو يصلي في قبره رؤيةً لجسده، ورؤيتُه في بيت المقدس وفي السماء رؤية لروحه.

فإن قيل: كيف يصلي في قبره وهو ميت، وروحه في السماء؟

فيقال: أجاب الإمام ابنُ تيميَّة عن ذلك بقوله: (وأَمَّا كونُه رأى موسى قائمًا يُصلِّي في قبره، ورآه في السَّماء أَيضًا فلا منافاة بينهما؛ فإنَّ أمرَ الأَرواحِ من جِنس أَمر الملائكة. في اللَّحظة الواحدة تصعدُ وتهبِطُ كَالمَلَكِ، ليست في ذلك كالبَدَنِ)[٥].

فللرُّوح تعلُّقٌ بالبدن بعد الموت، وإشرافٌ عليه. فكما أن النبي ﷺ جسده في قبره مدفون، وروحه في الرفيق الأعلى؛ إلا أن الله يردُّ روحه إلى جسده ليردَّ السلام على من سلَّم عليه من أمته. قال عليه الصلاة والسلام: **«ما من أحدٍ يسلِّم عليَّ إلَّا ردَّ الله عليَّ روحي حتى أردَّ عليه السلام»**[٦].

---

(١) انظر: «حياة الأنبياء» للبيهقي (٥٨). (٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (٤/٣٢٨).

(٣) انظر: «زاد المعاد» (٣/٤١)، و: «الروح» (٦٧)، وانظر: «الأجوبة المرضيَّة» للحافظ السخاوي (٣/١١٥٧).

(٤) انظر: «فتح الباري» لابن رجب (٢/١١٣ ـ ١١٤).

(٥) «مجموع الفتاوى» (٤/٣٢٩).

(٦) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٦/٤٧٧ ـ رقم [١٠٨١٥ ـ ط. الرسالة])، وأبو دواد في «السُّنن»، كتاب «المناسك»، باب «زيارة القبور» (٢/٣٦٦ ـ رقم [٢٠٤١])، والبيهقي =

ولِعالَم الأرواح خصوصية تختلف عن شأن البدن، ومن امترى في ذلك فقد خالف الضرورة التي يجدها الإنسان من نفسه. فأنت تجدُ من روحك تآلُفًا وتناسُبًا لبعض الأرواح؛ حتى لكأنها في غاية القُرب والتجاوُر؛ مع بُعْدِ ما بين جسدَيْكما، وتنائي ما بين شخصيكما. والعكس بالعكس؛ فتجد الروحين المتنافرتين المتباغضتين؛ بينهما غاية البُعد؛ وإن كانت الأجسادُ متجاورة[1].

قال ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ: (ومن كَثُف إدراكُه، وغلُظتْ طباعُه عن إدراك هذا = فلْينظُرْ إلى الشمس في عُلُوِّ محلِّها، وتعلُّقِها، وتأثيرها في الأرض، وحياة النبات والحيوان بها. هذا؛ وشأن الروح فوق هذا؛ فلها شأنٌ، وللأبدانِ شأنٌ. وهذه النار تكون في محلِّها، وحرارتُها تؤثر في الجسم البعيدِ عنها؛ مع أن الارتباط والتعلُّق بين الروح والبدن أقوى وأكمل من ذلك وأتمُّ. فشأن الروح أعلى من ذلك وألطف)[2].

◘ نقضُ تأويل الحديث:

وأمَّا تأويل «محمد حسين هيكل» الذي أوَّل أحاديث الإسراء

= في «السُّنن الكبرى»، كتاب «الحج»، باب «زيارة قبر النبي ﷺ» (٥/ ٢٤٥)، والحديث صَحَّح إسناده النَّووي في «الأذكار» (٢١١)، وابن القيم في «جلاء الأفهام» (١٠٨)، وتعقَّب السخاويُّ من صححه بقوله في «القول البديع» (٣١٦): (وفيه نظر)، وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٦/ ٥٩٦ ـ ط. دار السلام): (رواته ثِقات)، وتعقَّبه أيضًا تلميذه السَّخاوي بقوله: (قلتُ: لكن انفراد يزيد بن عبد الله بن قُسيط بروايته له عن أبي هريرة يمنع من الجزم بصحَّته؛ لأنَّ فيه مقالًا)، وحسنه كلٌّ من السخاوي في «القول البديع» (٣١٦)، والألباني في «السلسلة الصحيحة» (٥/ ٣٣٨)، ولعل الأقرب ما قالاه لحال كل من أبي صخر «حميد بن زياد»، ويزيد بن عبد الله المقري فقد تُكلِّم فيهما.

(١) **انظر**: «الرُّوح» لابن قيِّم الجوزية (٦٧).

(٢) «زاد المعاد» (٣/ ٤١)، **وانظر**: بيان شيخ الإسلام لمن شبَّه الروح وتصرُّفها بالشمس نقله عنه تلميذه الإمام ابن قيِّم في كتابه «الروح» (٦٧).

والمعراج بوحدة الكون في نفسه ﷺ!! وهذا - كما ترى - مبنيٌّ على تقَزُّمِ أفهامهم عن قبول ما دلَّت عليه هذه المعجزة العظيمة الحاصلة للنبي ﷺ.

فالحديثُ دالٌّ على حصول الإسراء به ﷺ من مكان إلى مكان، وتتحقَّقُ معاينتُه لما كشف الله تعالى له في تلك الليلة؛ إكرامًا. فلو كان الأمر لا يعدو سوى وحدة الكون في نفسه، **فيقال له**: فلِمَ بادرَ المشركون إلى ردِّ ما قال عليه الصلاة والسلام؟ ولِمَ استفهموه عن بعض ما يحقِّقُ صِدْقَه عندَهم؟ ولِمَ ارتدَّ بعضُ ضَعَفَةِ الإيمان حين سمعوا خبر هذا المسرى؟ أفيكون ذلك لتوحُّد الكون في نفسه؟! هذا لا يقوله مَنْ له أدنى مسكة عقل!.







المبحث الرابع

دفع دعوى المعارض العقلي
عن حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه)

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْقُ حديث حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه).
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه).
- المطلب الثَّالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه).

المطلب الأول

سَوْقُ حديث (سوخ قدمي فرس سُراقة بن مالك رضي الله عنه)

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: (لما أقبل النبي ﷺ إلى المدينة، تبعه سُراقة بن مالك بن جُعشم، فدعا عليه النبي ﷺ، فساخت(١) به فرسه. قال: ادعُ الله لي ولا أضرُّك، فدعا له..) متفق عليه(٢).

وفي رواية لمسلم: (قد علمت أنَّ هذا عملُك = فادعُ الله ليخلِّصني مما أنا فيه، ولك عليَّ لأُعمِّينَّ على مَن ورائي..)(٣).

وفي رواية للبخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (أقبل النبيُّ ﷺ إلى المدينة..) وفيه: (فالتفت أبو بكر فإذا هو بفارسٍ قد لحقهم، فقال: يا رسول الله، هذا فارسٌ قد لحق بنا، فالتفت نبيُّ الله ﷺ فقال: **«اللهم اصْرَعْه»**، فصرَعَه الفَرَس...)(٤).

وأخرج البخاري القصة ـ تعليقًا ـ عن سراقة رضي الله عنه، وفيها: (ساختْ يدا فرسي في الأرض حتى بلغتا الركبتين... ووقع في نفسي حين لقيتُ ما لقيتُ من الحَبْس عنهم = أنْ سيظهرُ أمرُ رسول الله ﷺ)(٥).

---

(١) **أي**: غاصت في الأرض. **انظر**: «لسان العرب» (٢٧/٣) مادة: (سوخ).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب «مناقب الأنصار»، باب «هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة» (٨٠٣ ـ رقم [٣٩٠٨])، ومسلم في: كتاب «الزهد والرقائق»، باب في حديث الهجرة (٢٣٠٩/٤ ـ رقم [٢٠٠٩])، واللفظ للبخاري.

(٣) أخرجه مسلم: كتاب «الزهد والرقائق»، باب في حديث الهجرة (٢٣٠٩/٤ ـ رقم [٢٠٠٩]).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «مناقب الأنصار»، باب «هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة» (٨٠٣ ـ رقم [٣٩١١]).

(٥) أخرجه البخاري تعليقًا في الكتاب نفسه، والباب ذاته، رقم [٣٩٠٦] ووصله البيهقي في: «الدَّلائل» (٤٨٥/٢ ـ ٤٨٩).

فهذا الحديث تضمَّن عَلَمًا من أعلام نبوَّته ﷺ التي أظهرها الله تعالى، وأجراها لحمايته. ومع ظهور ذلك؛ حتى إنَّ مَنْ صنَّف في دلائل نبوته ساقها ضمن تلك الدلائل؛ كما هو صنيع الأئمة الذين صنَّفوا في دلائل نبوته ﷺ[1]، وما ذاك منهم إلَّا لتحقق معنى الإعجاز فيها.



(١) انظر مثلًا: «دلائل النبوة» للبيهقي (٢/ ٤٨٣).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك)

مع اتحاد فهوم الأئمة ـ رحمهم الله ـ على عدِّ هذه الحادثة التي جرت لسراقة رضي الله عنه قبل إسلامه ولفرسه = من دلائل نُبوَّة محمد ﷺ، إلَّا أن ذلك لم يَرُقْ للدكتور «محمد حسين هيكل»، فأخذ في تأويلها تأويلًا يخرجها عن حدِّ الإعجاز؛ مجاراةً منه ـ كما تقدَّم ـ لمنكري المعجزات؛ فتراه يقول: (... وبدأت الشمس تنحدرُ، وبدأ محمد وأبو بكر يفكِّران في امتطاء جِمالهما؛ إذ كانا من سراقة قيد البصر، وكان جواد سراقة قد كبا به قبل ذلك مرَّتين؛ لشدَّة ما جهده. فلمَّا رأى الفارس أنه وشيك النجاح، وأنَّه مُدرِك الرجلين... = نسي كبوتَي جواده، ولزَّه ليمسك به ساعة الظَّفَر، ولكن الجواد في قومته كبا كبوةً عنيفةً ألقى بها الفارس من فوق ظهره، يتدحرج في سلاحه. وتطيَّر سراقة، وأُلقِيَ في رُوعه أن الآلهة مانعةٌ منه ضالَّته..)[1].



(١) «حياة محمد» لمحمَّد حسين هيكل (٢٢٧).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حادثة (سوخ قدمي فرس سراقة بن مالك رضي الله عنه)

ما استَرْوَحَ إليه «هيكل» مخالِفٌ لما دلَّ عليه الحديث. والمُلجِئُ إلى ذلك فرارُه من إثبات المعجزات؛ للأسباب التي تقدَّم بيانُها. لذلك عمَد إلى تخلية الحديث من معنى الإعجاز الذي فهمه سراقة رضي الله عنه، ثم أخذ في نسْج قصة توافق اعتقاده؛ فما جرى لفرس سراقة ـ حسب زعمه ـ مجرد كبوة قد جرتْ له من قبلُ مرَّتين!!

وسبب امتناعه عن القبض على رسول الله ﷺ وصاحبه ـ في ظنِّ هيكل ـ هو تطيُّر سراقة بهذه الكبوة التي حدثتْ لفرسه!

وهذا الذي ذكره، أتى به من كِيسِه؛ وإلَّا فليس في الحديث ما يدلُّ على أنَّ ما جرى لفرس سراقة كان مجرَّد كبوة!، ولا أنَّ سبب رجوعه عن تحقيق المهمة التي رصدتْ قريشٌ لمن يقوم بها الجوائزَ الكريمة = هو ما أُلْقي في رُوعه. فكلُّ ذلك محضُ تقوُّلٍ.

ذلك: أن فرس سراقة لـمَّا غاصت يداها في الأرض؛ كما روى رضي الله عنه هو ذلك: (ساخت يدا فرسي في الأرض حتى بلغتا الركبتين، فخررت عنها، ثم زجرتها فنهضت، فلم تكد تُخرِج يديها...) لم يكن ذلك مجرد كبوة؛ كان ذلك إجابة من الله تعالى لدعاء نبيه ﷺ، وآيةً وعلامةً لسراقة على امتناع لحوق ضرر بالنبي ﷺ. ودليلُ ذلك: رواية البراء رضي الله عنه؛ حيث قال: (لمَّا أقبل النبي ﷺ إلى المدينة تبعه سراقة بن مالك بن جعشم، فدعا عليه النبي ﷺ، فساخت فرسه)[1].

(١) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

فقول البراء: (فدعا عليه النبي ﷺ، فساخت فرسه) دليلٌ بيِّنٌ على ما قرِّر من قبل: أن سوْخ فرس سراقة كان من أثر دعاء النبي ﷺ؛ ذلك أن البراء رضي الله عنه عبَّر بـ«الفاء» المفيدة للتَّسبيب.

وكذلك جاء في رواية أنس بن مالك رضي الله عنه: (فالتفت أبو بكر؛ فإذا هو بفارس قد لحقهم، فقال: يا رسول الله، هذا فارسٌ قد لحق بنا = فالتفت نبي الله ﷺ فقال: **«اللهم اصرعْهُ»**، فصرعه الفرس)[(١)].

فهذان صحابيان رَوَيا هذه الحادثة بهذا اللفظ؛ مما يدلُّ على أنهما فهما أنَّ ما جرى لفرس سراقة كان آيةً، وعَلَمًا من أعلام نبوته ﷺ. بل إن سراقة نفسه رضي الله عنه تحقَّق عنده هذا المعنى، وكان من الجلاء بمكان، فتراه رضي الله عنه يصف ذلك بقوله: (ووقع في نفسي حين لقيت ما لقيت من الحبس عنهم أنْ سَيَظْهر أمر رسول الله ﷺ)[(٢)] ويقول في بيانٍ مُشْرِقٍ مخاطبًا الرسول ﷺ: (علمتُ أنَّ هذا عملك = فادعُ الله يُخلِّصني مما أنا فيه)[(٣)].

أفيكون هؤلاء قد فهموا فهمًا مغلوطًا، ويكون فهْمُ «هيكل» هو الحقيق بالصواب؟!.

يقول الإمام النَّووي رحمه الله مبيِّنًا الفوائد الملتَمَسة في هذا الحديث: (وفي هذا الحديث فوائد؛ منها: هذه المعجزة الظاهرة لرسول الله ﷺ)[(٤)].

* * *

---

(١) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

(٢) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

(٣) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

(٤) «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ١٥٠).

الفصل الثالث

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ
عن اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة

وفيه مبحث واحدٌ:

- مبحث: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث الدالَّة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.

مبحث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق الأحاديث الدالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدَّالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة.

المطلب الأول

سَوْق الأحاديث الدالَّة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة

روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أن رسول الله ﷺ قال: «**فُضِّلْتُ على الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، وَأُرْسِلْتُ إلى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ**»(١).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما؛ أن النبي ﷺ قال: «**أُعْطِيتُ خَمْسًا لم يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا؛ فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لي الْمَغَانِمُ ولم تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وكان النبي يُبْعَثُ إلى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إلى الناس عَامَّةً**» مُتَّفق عليه(٢).

وفي لفظ مسلم: «**أُعْطِيتُ خَمْسًا لم يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: كان كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إلى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إلى كل أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ..**»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة» (١/ ٣٧١ ـ رقم [٥٢٣]).

(٢) أخرجه البخاري في مواضع؛ منها: كتاب «التيمم»، باب «قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]» (٧٢ ـ رقم [٣٣٥])، وكتاب «الصلاة»، باب «**جُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا**» (٩٣ ـ رقم [٤٣٨])، واللفظ له.

(٣) أخرجه مسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة» (١/ ٣٧٠ ـ رقم [٥٢١]).

المطلب الثاني

سَوْقُ دعوى المُعارِض العقلي على الأحاديث الدَّالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة

نقل الإمام ابن الجوزي رحمه الله في كتابه «مشكِل أحاديث الصحيحين» سؤالًا ينطوي على اعتراضٍ على قوله ﷺ: **«بُعِثتُ إلى الخلق كافَّةً»** والذي قد يبدو من صورة السؤال أن صاحبه ليس من أهل الإسلام؛ بل هو من المنتحلين لملَّة من المِلَل الأخرى؛ لكن هذا الظاهر قد يُشكِل عليه ما سيأتي من إقراره بأنَّ محمدًا ﷺ نبيُّه. وقد عزى الإمامُ ابن قتيبة رحمه الله هذا الاعتراض أيضًا للنَّظَّام. وحاصل اعتراضه:

ـ أن قول النبي ﷺ: **«بُعِثتُ إلى الخلق كافَّة»** يمتنع؛ بالنظر لأمرين:

الأول: أنَّه يقتضي أن الأنبياء السابقين المدَّعى تخصيصُ رسالتهم إلى قومٍ بعينهم؛ إذا وقع تعدٍّ منهم إلى غيرِ مَنْ بُعِثوا إليه = فإن ذلك يُعدُّ مخالفةً من لدن الرسول.

الثاني: أنَّه والحالُ هذه لو جاءَ الرسولَ مِن غير قومه مَن يسأله؛ فإنه على مقتضى الأول لا بدَّ من كتمان ما يعلمه الرسول؛ لكون هذا السائل ليس من قومه المبعوث إليهم. والأمران باطلان = فعُلم بذلك عدم اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة، وأن كل الرُّسل بُعثوا إلى جميع الخلق.

هذا حاصل الاعتراض المفهوم من طيِّ السؤال الذي أورده الإمام ابن الجوزي، وكذا هو مُحصَّل قول النظَّام.

وقبل تقرير الدلائل على بطلان هذا الاعتراض؛ أذكرُ نصَّ هذين الاعتراضين ـ قال ابن الجوزي رحمه الله: (وقرأتُ بخطِّ ابن عقيل، قال:

جاءت فتوى من دمشق: ما تقولون في هذا الحديث: «**بُعِثْتُ إلى الخلق كافَّة**»، والنظر والتأمُّل يمنع صحة هذا؛ لأنه إذا كان النبي مبعوثًا إلى قوم يبلغ من تعدَّته إلى غيرهم؛ لأن صفة التخصص في الإرسال لا تقتضي العموم، كما لو قال القائل لرسوله: اذهب إلى بني تميم، فإنه إذا تعدى إلى بني عديٍّ كان مخالفًا. فلو كان موسى مخصوصًا ببني إسرائيل ثم جاءه غيرهم من الأمم يسألونه عما جاء به = لم يجز له كتمانه عنهم، ولا أن يقول: إني غير مبعوث إليكم؛ بل كان الواجب عليه إجابة التُّرك، والفُرس، والعرب، وكل من سأله عن الأحكام التي جاء بها بما بُعِث به إلى بني إسرائيل؛ بل كان لا يجوز له أن يجيب أحدًا من هؤلاء إذا كان مبعوثًا إلى بني إسرائيل خاصة.

قال السائل: وأيضًا: إذا قال له: مُرْ بني إسرائيل بالصلاة، ومَنْ زنى من بني إسرائيل فعاقبْهُ على زِناه = لم يَجُز أن يعاقِب غيرهم على الزنا؛ وهذا كالحكم إذا عُلِّق على غاية لا يتعدى إلى غيرها.

فإن قلنا: إنَّه مُنِع مِن إرشادِ مَن جاء إليه للاسترشاد من أنواع الخلق = لم يَجُز ذلك. وإذا بطل هذان القسمان ثبت أن كل رسول إنَّما بعث إلى جميع الخلق.

وليس لقائل أن يقول: إنه أُرسِل إلى بني إسرائيل خاصة، والناس بالخيار بين اتباعه وتركه.

قال السائل: وطريقة أخرى: وهو أن الله تعالى رفع العذاب عن الخلق مع عدم الرسل بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وأثبت الحجة على الخلق ببعثه الرسل، وقد ثبت أن الله تعالى أهلك جميعَ أهل الأرض بالطوفان؛ وما ذلك إلا لمخالفة نوح، فلو لم يكن مرسلًا إلى جماعتهم = لما أهلكهم بمخالفته، ودعا عليهم.

وليس لقائل أن يقول: فقد قال في حق نوح: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [نوح: ١]، ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥]. فقد خَصَّ مثل ذلك نبيَّنا بقوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨]، فامتنَّ على قريش بذلك)[١].

وأمَّا النَّظَّام، فقد نقل ابن قتيبة رحمه الله قوله: (قد يجوز أن يُجمع المُسلمون جميعًا على الخطإ؛ قال: ومن ذلك إجماعهم على أَنَّ النبيَّ ﷺ بُعث إلى النَّاس كافَّةً دون جميعِ الأنبياء، وليس كذلك. وكلُّ نبيٍّ في الأرض بَعَثَهُ الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه؛ لأنَّ آيات الأنبياء، لِشُهْرتها تبلغُ آفاقَ الأرض، وعلى كُلِّ من بَلَغَه ذلك أن يُصدِّقَه ويتبعه)[٢].



(١) «مُشكِل أحاديث الصحيحين» لابن الجوزي (٣/ ٤١ ـ ٤٢).

(٢) «تأويل مختلف الحديث» (٢١ ـ ٢٢).

المطلب الثالث

دفع دعوى المُعارِض العقلي عن الأحاديث الدالة على اختصاص النبي ﷺ بعموم البعثة

والجواب عن هذا الاعتراض بأن يُقال: إنَّ الإجماع قد انعقد على عموم بعثته ﷺ. وقد نقل الإجماعَ في ذلك غيرُ واحدٍ؛ منهم الإمام ابن القطان؛ حيث قال: (واتفقوا على أن محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي المبعوث بمكة، المهاجر إلى المدينة = رسول الله ﷺ إلى جميع الجن والإنس إلى يوم القيامة)[1].

هذا الإجماعُ المقرر مُستفادٌ من جُمْلة دلائل؛ ومنها:

قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] وقوله: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ مِنَ ٱلۡأَحۡزَابِ فَٱلنَّارُ مَوۡعِدُهُۥ﴾ [هود: ١٧] وجاء التصريح بشمول رسالته لأهل الكتاب مع العرب؛ بقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [آل عمران: ٢٠] وقال تبارك وتعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيده، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ من هذه الْأُمَّةِ: يَهُودِيٌّ، ولا نَصْرَانِيٌّ؛ ثُمَّ يَمُوتُ ولم يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ = إِلَّا كان من أَصْحَابِ النَّارِ»**[2].

ومقصودُه ﷺ بـ**«الأمَّة»** هنا: أمَّة الدعوة، لا الإجابة.

---

(١) «الإقناع» لابن القطّان (١/ ٤٤).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الإيمان»، باب «وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ» (١/ ١٣٤ - رقم [١٥٣]).

وتخصيصه ﷺ أهل الكتاب بالذكر: (تنبيهًا على أنهم مع كونهم أهل كتاب، وأشرف من غيرهم؛ إذا كانوا كذلك = فغيرهم ممن لا كتاب له أَوْلى بذلك)[1].

وبالجُمْلة: فاختصاصه ﷺ من دون سائر الرُّسل عليهم السلام، بعموم الرسالة، وشمول بعثته = أمرٌ معلومٌ من الدين بالضرورة[2].

وهذا السَّائل لا يخلو حالُه؛ إمَّا أن يكون مسلمًا، أو يكون كافرًا.

فإن كان الأول: فمعلومٌ أنَّ من مقتضيات الشهادة بأنَّ «محمَّدًا رسول الله» تصديقه فيما أخبر به، وقد أخبر ﷺ؛ باختصاص الرُّسل من قبله بأقوامهم، وعَدَم مجاوَزتِهم لغيرهم؛ بخلاف رسولنا ﷺ فبمقتضى هذا التصديق يَلزَمه الإقرارُ بذلك، والاطمئنانُ لخبره ﷺ؛ لأنه مُخبِرٌ عن الله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

فإنْ لم يقرَّ مع بلوغ هذا الخبر إليه، واستيقانه بكون الرسول ﷺ نطق به = فلا شكَّ أنَّ مثل هذا النُّكول والدَّفع كفرٌ مخرِجٌ عن الملَّة؛ كما حكى الإجماع على ذلك غيرُ واحدٍ[3].

وإن كان الطاعن كافرًا: فمثله يتَّجه الحديث معه إلى تقرير دلائل نبوته ﷺ؛ إذ التمادي في تقرير الفرع؛ وهو اختصاصه ﷺ بعموم البعثة؛ مع عدم ثبوت أصل نبوته ﷺ عند السائل لا ريب أنَّه عَبَثٌ لا طائل من ورائه.

أمَا وقد نُقِلَ هذا الاعتراض، المحتَّم: الجواب عنهُ؛ بيانًا للحقِّ، وكشفًا لعظِيم فهم الأئمة - رحمهم الله - في الجواب عن مثل هذه الأُغلوطات.

---

(١) «مبارق الأزهار» لابن الملك (٢/ ٥٦٥).

(٢) **انظر**: «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ١٤٩٥).

(٣) **انظر**: «الاتباع» لابن أبي العز (٢٩)، و«الإعلام بقواطع الإسلام» للهيتمي (٢٧١).

فيقال: إنَّ مما يدل على أن الرسل من قبلُ كانوا يُبعَثون إلى أقوامهم خاصَّةً: ما نصَّ عليه القرآن الكريم؛ فالله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩]. وقال سبحانه حاكيًا عن هود عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٦٧].

وقال عن صالح عليه السلام: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف: ٧٣].

ومن المعلوم: (أنَّ أكمل الشرائع المتقدمة؛ شريعة التوراة؛ مع أن موسى عليه السلام لم يُبعَث إلا لبني إسرائيل، ولمَّا أخذهم من مصر، وعبر البحر؛ لم يَعُدْ لمصر، ولا وعَظَ أهلَها، ولا عرَّج عليهم ولو كان رسولًا إليهم لمَا أهملهم؛ بل إنَّما جاء لفرعون ليسلِّم له بني إسرائيل فقط؛ فلما انقضى هذا الغَرَضُ؛ أهملهم، ولم يعُدْ لمصرَ ألبتَّة. وإذا كان هذا حديث موسى عليه السلام = فغيره أولى، وقد أخبرنا سيد المرسلين بذلك)[1].

فإن احتجَّ المعترض ـ وقد فعل ـ بوقوع الهلاك لجميع أهل الأرض بالطوفان، وما ذاك ـ حسب زعمه ـ إلَّا لمخالفة نوح عليه السلام؛ فلو لم يكن مُرسَلًا إلى جماعتهم = لما أهلكهم الله بمخالفته، ودعا عليهم.

فالجواب عن ذلك: أنَّ عموم البعثة هنا مِن لزوم الوجود؛ لا أنَّها في أَصل رسالته عليه السلام؛ إذ لم يكن في الأرض عند إرسال نوح عليه السلام إلَّا قوم نوح (فبعثته خاصة؛ لكونها إلى قومه فقط، وهي عامة في الصورة؛ لعدم وجود غيرهم. لكن؛ لو اتَّفق وجود غيرهم لم يكن مبعوثًا إليهم)[2].

---

(١) «الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة» للإمام القرافي (٩).

(٢) «فتح الباري» لابن حجر (١/ ٥٧٦)، وانظر: «مبارق الأزهار» (٣/ ٧٠)، و«خصائص النبي ﷺ» لابن الملقِّن (١٧٦).

فإن قيل: وقد جاء في حديث الشفاعة في حقِّ نوحٍ عليه السلام: «**أنتَ أوّلُ الرُّسلِ إلى الأرض**»(١).

فالجوابُ عن ذلك بأحد أمرين:

الأول: أن يقال: ليس المرادُ بالخبر هنا عموم بعثته عليه السلام؛ بل المقصود إثبات أوَّلية رسالته.

الثاني: أنَّه على تقدير أن يكون العموم واردًا؛ فهو مخصوص بنصِّ الله تعالى على خصوص بعثته عليه السلام، وقد تقدَّم ذِكْرُ بعضِها.

وأمَّا دفْع السائل لهذا التخصيص الوارد في كتاب الله؛ بأنه إن ثبت فيلزم مثله في رسالة النبي ﷺ؛ فتُخَصُّ به؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨].

فيقال: الخطاب في الآية وإن كان خوطب به العرب ابتداءً؛ فلا يلزم من ذلك قصْر رسالته عليهم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] فكلُّ من بلغَتْهُ دعوةُ النبي ﷺ فيلزمه الانضواء تحتها، واعتقادها، والعمل بما فيها. وفي تقرير معنى الآية يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والتحقيق: أنَّه خوطب به أوَّلًا العربُ؛ بل خوطب به أولًا قريش، ثم العرب، ثم سائر الناس من أهل الكتاب والأميين غير العرب.

فقوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ﴾: الكاف كاف الخطاب؛ فهو خطاب لمن جاءه الرسول، وبَلَغَهُ القرآنُ؛ فهو مخاطَب بهذه الآية، من جميع الأمم، وهو من أنفسهم: من الإنس؛ ليس من الملائكة؛ فإنه لو كان من الملائكة لم يطيقوا الأخْذ عنه.

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «أحاديث الأنبياء»، باب «الأرواح جنود مُجنَّدة» (٦٧٩ ـ ٦٨٠ ـ رقم [٣٣٤٠])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «أدنى أهل الجنَّة منزلة فيها» (١/ ١٨٤ ـ ١٨٥ ـ رقم [١٩٤]).

وكذلك قوله: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١]: هو خطاب لكلٍّ من خُوطِب بالقرآن؛ وهم جميعُ الخلق. والجنُّ يدخلون في ذلك أيضًا؛ فإن الرسول إلى الجن والإنس منهم؛ ليس من الملائكة. والجنُّ يأكلون، ويشربون، وينكحون؛ كالإنس، ويطيقون الأخذ عن الإنس، ويفهمون كلامهم؛ بخلاف الرسول المَلكي.

وممَّا يبيِّن أنَّه عامٌّ في العرب وغيرهم؛ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [الجمعة: ٢]، ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٣])[1].

فإذا تقرَّر ذلك؛ بقي أن يقال: إنَّ نكتة اختصاص الرسول ﷺ بعموم بعثته: أنَّ شريعته ناسخةٌ للشرائع التي قبله من حيث نسخ الجزئيات والفروع لا من حيث الكُليَّات المتفق عليها بين كل الشرائع الإلـٰهيَّة؛ فإنَّ هذه الشَّريعة جاءت أَيضًا بتثبيتها وتقريرها، وكتابَه ﷺ مهيمنٌ على جميع الكتب السابقة، مُبطِلٌ لها؛ فلا يجوز العمل بها، والاعتداد بها. بخلافِ مَنْ قبْلَه؛ فإن اختصاص الرسول بكتابٍ لا يلزم منه إبطالُ غيره. ولذلك استحفظ الله علماءَ كلِّ دين هذه الكتب، ولم يضمن لهم حفظها؛ بخلاف كتابه «القرآن»؛ فهو ﷻ متولٍّ حفظَه. والحكمة في ذلك ـ والله أعلم ـ ما أراده الله تعالى من بقاء هذه الشريعة إلى أن يرث الله الأرضَ ومَنْ عليها. ودليلُ هيمنة هذا الكتاب على الكتب السابقة؛ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

يقول الإمام ابن عقيل ﵀: (إنَّ خَصِيصة النبي ﷺ حاصلةٌ من جهة خفيَّة عن كثيرٍ من العلماء؛ وذلك أن شريعة نبينا ﷺ جاءتْ ناسخةً

(١) «تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء» لابن تيميَّة (١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٨).

لكلِّ شريعةٍ قبلها[١]، فلم يبق يهوديةٌ ولا نصرانيةٌ، ولا دينٌ من سائر الأديان التي جاءتْ بها النبوات إلَّا أمر بتركها، ودعا إلى شريعته.

ومعنى قوله: «كلُّ نبي بُعِث إلى قومه»: المراد: أنه قد كان يجتمع في العصر الواحد نبيَّان؛ يدعو كلُّ واحدٍ منهما إلى شريعةٍ تخصُّه، ولا يدعو الأمة التي بُعِث فيها إلى غير دينه، ولا يصْرف عنه، ولا ينسخ ما جاء به الآخر، فهذه خصيصة لم تكن لأحدٍ قبلَه؛ حتى إنَّ نوحًا لم يُنقَل أنَّه كان معه نبي فدعا إلى ملَّته ملَّةِ ذلك النبي، ولا نسخها وهذا يدفع ما قالوه، وما قدَّروه من الأسئلة، وعقَّبوه من الأجوبة.

ويوضح هذا: أنّه ﷺ لمَّا وجد ورقة من التوراة بيد عمر؛ قال: **«ألم آتكم بها بيضاءَ نقيَّةً؟ والله، لو أدركني موسى لَمَا وسِعه إلَّا اتباعي»**[٢] لأنه لا يقدر عيسى عليه السلام أن يقول في التوراة، ولا في حقِّ موسى هذه المقالة = فعُلِم أنَّ هذه الخصيصة التي امتاز بها عن جميع الأنبياء دون ما توهَّمه السائل من البعثة العامة إلى جميع النَّاس، ودون أرباب الشرائع. والله أعلم)[٣].

فَعُلم بذلك بطلانُ ما اعتُرض به على هذه الأحاديث، وبان بذا مخالفةُ المخالفين للأحاديث الصحيحة.

وصَدَق الإمام ابنُ قتيبة في قوله: (وفي مخالفةِ الرِّواية وَحْشَةٌ؛

---

(١) نبَّه القرافي رحمه الله على أنَّ هذا القول ليس على إطلاقه فإن الكليَّات الخمس وقواعد العقائد في كل شريعة لم يقع فيها نسخ، وإنَّما النَّسخ في الأحكام الفرعيَّة = **انظر**: «شرح تنقيح الفصول» (٢٣٠ ـ ٢٣١)، **وانظر أيضًا**: «الموافقات» للشاطبي (٣/ ٣٦٥).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» (٤/ ٣٧٦)، والدَّارمي في: باب «ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ» (١/ ١١٥)، وحسنه الألباني في «الإرواء» (٦/ ٣٤).

(٣) نقله ابن الجوزي عنه. **انظر**: «مشكل أحاديث الصحيحين» (٣/ ٤٣)، **وانظر**: «الحاوي للفتاوى» للسيوطي (٢/ ٢٩٦)، و«إحكام الأحكام» لابن دقيق العيد (١/ ١٥٩).

فكيف بمخالفة الرِّوايةِ والإجماع لما استحسن [يعني: النَّظَّام][(١)].



(١) «تأويل مختلف الحديث» (٢٢).

* وقد أفاد فضيلة الدكتور عبد الرحمٰن المحمود ـ وفقه الله ـ في خاتمة هذا المبحث بالتَّحرير التالي: (هناك جانب من المسألة يحتاج إلى تحرير:

١ ـ فعموم البعثة لرسولنا ﷺ، وكون كلِّ نبيٍّ قبله بُعثَ إلى قومه خاصَّةً = أمران معلومان مُجْمعٌ عليهما.

٢ ـ وأمَّا كون النبيِّ قبل مُحمَّد ﷺ ليس بمرسل إلَّا إلى قومه في كافَّةِ الأحوال = فلا بُدَّ من تحرير المسألةِ: ـ

١ ـ فقصَّة موسى والخضر ـ على ترجيح أنَّه نبيٌّ ـ تدلُّ على الاختصاص.

٢ ـ وإرسال موسى وهارون إلى فرعون وقومه ثابتٌ، مع قوله تعالى: ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الأعراف: ١٠٥] كيف والمعجزات كلُّها كانت موجَّهة لفرعون وقومه، والعقوبة بالغرق وقعت لهم كغرق قوم نوح..؟

٣ ـ فكيف نجمع بين الخصوصية الواردة في السُّنَّة صراحةً، ودلَّ عليها القرآن = وبين ما سبق؟

الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ والمسألة بحاجة إلى دراسة = أنَّ الخصوصيَّة ثابتةٌ، لكن يدخل في القوم المرسل لهم = مَن كان معهم وخالطهم؛ لأنه يبعد أن يكون الرَّسول رسولًا إلى هؤلاء دون هؤلاء وهم في مكان واحد، وهم مشركون يحتاجون إلى رسالة.

فهو كمثل أمر الملائكة بالسجود لآدم فدخل معهم إبليس في الأمر وليس منهم، = وبهذا يندفع اعتراض من اعترض وقال: كيف يكون الرسول آمرًا لهذا؛ لأنه من قومه؛ دون هذا؛ لأنَّه ليس منهم).




الباب الثالث

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بأشراط السَّاعة واليوم الآخر

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن أحاديث أشراط السَّاعة.
- الفصل الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة باليوم الآخر.






الفصل الأول

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن أحاديث أشراط السَّاعة

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن عموم الأحاديث الدالَّة على أشراط السَّاعة.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن أحاديث المسيح الدجَّال.
- المبحث الثالث: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن حديث (الجسَّاسة).
- المبحث الرابع: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن أحاديث نزول عيسى ابن مريم عليه السلام.





المبحث الأول

دفع دعوى المعارض العقلي
عن عموم أحاديث أشراط السَّاعة

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق الأحاديث الدالة على عموم أشراط السَّاعة.
- المطلب الثاني: سَوْق المعارض العقلي على عموم أحاديث أشراط السَّاعة.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن عموم أحاديث أشراط السَّاعة.

المطلب الأول

سَوْقُ الأحاديث الدَّالة على عموم أشراط السَّاعة

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «**لَا تَقُومُ السَّاعة حتى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ، تكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ، وَحَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبٌ من ثَلَاثِينَ؛ كلُّهم يَزْعُمُ أَنَّهُ رسولُ اللهِ، وَحَتَّى يُقْبَضَ الْعِلْمُ، وَتَكْثُرَ الزَّلَازِلُ، وَيَتَقَارَبَ الزَّمَانُ[1]، وَتَظْهَرَ الْفِتَنُ، وَيَكْثُرَ الْهَرْجُ ـ وهو الْقَتْلُ ـ، وَحَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمُ الْمَالُ؛ فَيَفِيضَ حتى يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ، وَحَتَّى يَعْرِضَهُ فَيَقُولَ الذي يَعْرِضُهُ عليه: لَا أَرَبَ لي بِهِ، وَحَتَّى يَتَطَاوَلَ الناسُ في الْبُنْيَانِ، وَحَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فيقول: يا لَيْتَنِي مَكَانَهُ، وَحَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ من مَغْرِبِهَا؛ فإذا طَلَعَتْ وَرَآهَا الناس ـ يَعْنِي: آمَنُوا أَجْمَعُونَ ـ؛ فَذَلِكَ حين** ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨] **وَلَتَقُومَنَّ السَّاعة وقد نَشَرَ الرَّجُلَانِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا؛ فلا يَتَبَايَعَانِهِ ولا يَطْوِيَانِهِ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعة وقد انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ[2]؛ فلا يَطْعَمُهُ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعة وهو يَلِيطُ حَوْضَهُ[3]؛ فلا يَسْقِي فيه، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعة وقد رَفَعَ أُكْلَتَهُ إلى فيه؛ فلا يَطْعَمُهَا**»[4].

---

(١) «**يتقارب الزَّمان**»: تقارب، تفاعل من القرب، قيل: اقتراب السَّاعة، وقيل: اعتدال اللَّيل والنهار، وتكون الرؤيا فيه صحيحة لاعتدال الزَّمان. «النِّهاية» (٧٤٠).

(٢) «**اللِّقحة**» ـ بالكسر والفتح ـ: النَّاقة القريبة العهد بالنَّتاج = والجمع: لِقَحٌ. «النِّهاية» (٨٣٩).

(٣) «**يَليط حوضه**»، ويلوطه؛ **أي**: يطيِّنه ويُصلحه. وأصله من اللصوق. «النِّهاية» (٨٤٥).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الفتن»، باب رقم [٢٧] (٩/ ٥٩ ـ رقم [٧١٢١])، ومسلم ـ مختصرًا ـ في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «**إذا تواجه المسلمان بسيفيهما**» (٤/ ٢٢١٤ ـ رقم [٢٨٨٨]).

عن عوف بن مالك رضي الله عنه، قال: (أتيتُ النبي ﷺ في غزوة تبوك، وهو في قُبَّةٍ من أَدَم، فقال: «**اعْدُدْ سِتًّا بين يَدَيْ السَّاعة: مَوْتي، ثُمَّ فَتْحُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ مُوتَانٌ يَأْخُذُ فِيكُمْ كَقُعَاصِ الْغَنَم، ثُمَّ اسْتِفَاضَةُ الْمَالِ حتى يُعطَى الرَّجُلُ مِائَةَ دِينَارٍ فَيَظَلُّ سَاخِطًا، ثُمَّ فِتْنَةٌ لَا يَبْقَى بَيْتٌ من الْعَرَبِ إلا دَخَلَتْهُ، ثُمَّ هُدْنَةٌ تَكُونُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ بَنِي الْأَصْفَرِ، فَيَغْدِرُونَ، فَيَأْتُونَكُمْ تَحْتَ ثَمَانِينَ غَايَةً، تَحْتَ كل غَايَةٍ اثنا عَشَرَ أَلْفًا**») أخرجه البخاري(١).



(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الجزية والموادعة»، باب «ما يحذر من الغدر» (٤/١٠١ - رقم [٣١٧٦]).

المطلب الثاني

سوق المعارض العقلي على عموم أحاديث أشراط السَّاعة

أُورِدَ على جُملة الأَحاديث الدَّالة على أَشراط السَّاعة = معارِضَان عقليَّان:

أولهما: أن أشراط السَّاعة الصغرى المعتاد مثلها؛ التي تقع عادةً بالتدريج، لا تُذكِّر بقيام السَّاعة، فلا تتحصَّل بها الفائدة التي لأجلها أخبر الشارعُ بقُرب قيام السَّاعة.

ثانيهما: أنَّ ما ورد من الأشراط الكبرى الخارقة للعادة؛ يضع العالم به في مأمن من قيام السَّاعة قبل وقوعها كلها؛ فانتفت الفائدة إذن من هذا الإخبار.

وفي تقرير الاعتراض الأوَّل: يقول الشيخ «محمد رشيد رضا»: (اعلم أيُّها المسلم؛ الذي يجب أن يكون على بصيرة من دينه: أن في روايات الفتن وأشراط السَّاعة من المشكلات والتعارض ما ينبغي لك أن تعرفه ـ ولو إجمالًا ـ؛ حتى لا تكون مقلِّدًا لمن يظنُّون أنَّ كل ما يعتمده أصحاب النقل حقٌّ، ولا لمن يظنُّون أن ما يقوله أصحاب النظريات العقلية حقٌّ... ويَرِدُ من الإشكال على ما ذكر [**أي**: ما ذكره من تقسيم أشراط السَّاعة؛ باعتبارات عدَّة] أن ما ورد من الأشراط الصغرى المعتاد مثلها، التي تقع عادة بالتدريج = لا يذكر بقيام السَّاعة، ولا تحصل به الفائدة التي من أجلها أخبر الشارع بقرب قيام السَّاعة)(١).

ويقول «مصطفى بوهندي»: (...تتضافر النُّصوصُ في بيان عدم علم النَّاس بموعدها [**أي**: السَّاعة] ومقابل ذلك تؤكد نصوص القُرآن

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٤٨٩).

قُرب مجيئها، قال تعالى: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: ١]. . . . فكل هذه الآيات وغيرُها تؤكِّد فجائية السَّاعة، وأنَّها تأتي بغتة. . غير أننا نصطدم بمجموعة من المرويات المتحدِّثة عن أشراط السَّاعة، وأنَّها في آخر الزَّمان، وإذا جاءت لا ينفعُ نفْسًا إيمانُها إن لم تكن آمنت من قبل، وأنَّها تأتي بترتيبات مُعيَّنةٍ تذكرها هذه الرِّوايات، وتذكر لها أعدادًا مُحدَّدةً مُبيِّنة أولها وآخرها. . . = وكُلُّ هذا يصطدم من جِهة بُفجائية هذه السَّاعة)[1].

وتقرير الاعتراض الثاني: أن ما ورد من الأشراط الكبرى الخارقة للعادة؛ (يضع العالم به في مأمن من قيام السَّاعة، قبل وقوعها كلِّها. فهو مانع من حصول تلك الفائدة. فالمسلمون المنتظرون لها يعلمون أن لها أشراطًا تقع بالتدريج؛ فهم آمنون من مجيئها بغتة في كلِّ زمن، وإنما ينتظرون قبلها ظهور الدجَّال، والمهدي، والمسيح ﷺ، ويأجوج ومأجوج = وهذا الاعتقاد لا يفيد الناس موعظةً، ولا خشيةً، ولا استعدادًا لذلك اليوم، أو لتلك السَّاعة. فما فائدةُ العلم به إذًا؟ وهل من الحكمة أن تكون فائدتها محصورة في وقوع الرعب في قلوب الذين يشاهدون هذه الآيات الكبرى؟. .)[2].



(١) «التأثير المسيحي في القرآن» (١٩٨ ـ ١٩٩).

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٤٨٩).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن عموم أحاديث أشراط السَّاعة

أمَّا الجواب عمَّا أوردوه من المعارضات؛ فيتلخص في الأوجه التالية:

ـ **الوجه الأول**: أنَّ انتفاء العلم بتحقق الحكمة من هذه الأشراط في بعض الخلق؛ لا يعني العدم؛ إلَّا إن ادَّعى المعترض الإحاطة بذلك. وهذه الكُلِّية السَّالبة ينقضها واقعُ من روى هذه الأحاديث من المُحدِّثين، وما هم عليه من الخشية والفَرَق، وكمال الورع والتقوى. وحَمْلُ هذه الأحاديث لهم على الحزْم، ومعرفة حقيقة الدنيا. ومَن طالَع أخبارهم، وقرأ سِيَرَهم؛ علِم بطلان ما ذكره المعترض. بل من قرأ هذه الأحاديث على جماعة المسلمين؛ رأى مدى تأثُّرهم بها، ومسارعتهم للطاعة بعدها، ورغبتهم عن غِشْيان المخالفات؛ لِوَقْع تلك الأحاديث على قلوبهم. ومهما يكن من أمرٍ؛ فإنَّا لو التزمنا إبطال كلِّ حديث تضمَّن زجرًا عن أمرٍ، أو تخويفًا؛ لانتفاء ثمرته في واقع بعض الناس = للزم من ذلك إبطالُ السُّنة؛ بل إبطال الدين كلِّه؛ لأنَّ ما يَصْدُق في السُّنَّة يصحُّ قوله في القرآن. فإنَّ الله أنزل كتابه هدايةً للبشرية، ومع ذلك فقد كان فتنةً لبعض الخلق؛ كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤].

ـ **الوجه الثاني**: أنَّ هذا الاعتراض؛ وإنْ رَاشَه المعترض على تلك الأحاديث، إلَّا أنه فاته أنَّ ذلك الاعتراض يسري إلى الآيات النَّاصة على أنَّ للساعة أشْراطًا؛ سواءً بسواء. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] وقوله تعالى:

﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١]. وقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٨٢]. وقوله تعالى: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وبهذا الإلزام يغرقُ المعترض في مَخَاضَةٍ لا محيص له عنها؛ إلَّا إذا اتَّهمَ رأيه قبل التسارع في الطعن في الدلائل ببادي الرأي.

ـ **الوجه الثالث**: أنَّ حصول الأمن لدى بعض الخلق لا ينفي حصول الخوف عند غيرهم، وحصول الانحراف في فَهم بعض الأدلَّة لا يكون باعثًا لردِّها؛ وإلَّا للزم ردُّ كثير من نصوص الشريعة بحجَّة أنها قد تكون حاملة على الاتكال والقعود. والفقيه حقًّا من بصَّر الناسَ بحقيقة هذه الأشراط، وحكمتها؛ ليستقرَّ أثرها في القلوب؛ ومِن ثَمَّ تنبعث الجوارح تأهُّبًا ليوم المعاد = لا أنْ يُتَسلَّط على تلك الأحاديث بالتعطيل لها؛ تعلُّقًا بكلِّ سبب، واسترواحًا إلى كلِّ شَغب.

ـ **الوجه الرَّابع**: أنَّ من مثارات الغلط في هذه الدَّعوى نَصْبَ التلازم بين التصديق بهذه الأشراط، وبين انتفاء ما اختصَّت به السَّاعة من مجيئها بغتةً = والواقع أنَّ التلازُمَ مُنْتَفٍ؛ فإنَّ هذه الأشراط التي صحَّ الخبر بها، غايتها أن تتميَّز بها السَّاعة قدرًا من التمييز. وأما التحديد التام فهو من الغيب المطلق الذي اختصَّ الله به.

قال جلَّ ذكره: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

وقال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

قال إمام المفسرين ابن جرير الطبري رحمه الله: (.. مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله، إلَّا ببيان الرسول ﷺ... وأنَّ منه ما لا يَعلم تأويلَه إلا الله الواحد القهَّار، وذلك ما فيه من الخَبَر عن آجالٍ حادثة، وأوقات آتية؛ كوقت قيام السَّاعة،

والنفخ في الصور، ونزول عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وما أشبه ذلك.

فإن تلك أوقات لا يعلم أحدٌ حدودَها، ولا يعرف أحد من تأويلها إلَّا الخبرَ بأشراطها؛ لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه، وبذلك أنزل ربُّنا في محكم كتابه. . .، وكان نبينا محمد ﷺ إذا ذكر شيئًا من ذلك لم يدلَّ عليه إلَّا بأشراطه، دون تحديد وقته؛ كالذي رُوِي عنه ﷺ أنه قال لأصحابه ـ إذْ ذَكر الدَّجَّال ـ: «**إنْ يخرُج وأنا فيكم، فأنا حجيجه. وإنْ يخرجْ بعدي فالله خليفتي عليكم**»[1]. وما أشبه ذلك من الأخبار. . . الدالَّة على أنَّه ﷺ لم يكن عنده علِم أوقات شيءٍ منه بمقادير السنين والأيام، وأن الله جلَّ ثناؤه إنَّما عرَّفه مجيئه بأشراطه، ووقته بأدلَّته)[2].

ومحصَّل القول: أنَّ هذه الأشراط إنَّما تدلَّ على قُرب السَّاعة، لا على تحقق العلم بوقوعها «**فالسَّاعة كالحامِلِ المُتِمِّ؛ لا يدري أهلها متى تفجؤهم بولادتها، ليلًا أو نهارًا**»[3]. وعلَّة ذلك انتفاء العلم بالمدَّة الزمنية بين تلك الأشراط وبين وقوع السَّاعة. وبهذا يكون الأمر نقيضَ ما ذكره المعترضون؛ بأن يكون العلم بهذه الأشراط باعثًا على العملِ، موقِظًا من الغفلة، زاجرًا عن التمادي في المعاصي. وما قطعَ قلوبَ الصالحين، وأذابَ أكبادَهم = كمثل تذكُّر تلك الأهوال العظام، وما فيها من فِتَنٍ تفزع منها القلوب.



(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدَّجَّال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٥٠ ـ رقم [٢٩٣٧]).

(٢) «جامع البيان» (١/ ٣٣).

(٣) جزء من حديث ورد مرفوعًا من حديث ابن مسعود ﷺ أخرجه أحمد في «المسند» (١/ ٣٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٤١٦)، وصحَّحه. وقد ضعفه الألباني في «السلسلة الضعيفة» (٩/ ٣٠٧).



المبحث الثَّاني

دفع المعارض العقلي عن أحاديث المسيح الدجَّال

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق الأحاديث المتعلقة بالدجَّال.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المُعارض العقلي على الأحاديث المُتعلقة بالدجال.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المُتعلقة بالدَّجال.

المطلب الأول

سوق الأحاديث المتعلِّقة بالدجَّال

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: ذَكَرَ النبيُّ يومًا بين ظهري النَّاس المسيحَ الدجَّال، فقال: «**إنَّ الله ليس بأعور، ألا إنَّ المسيح الدجَّال أعور العين اليمنى كأنَّ عينه عِنَبَةٌ طافيةٌ..**» متفق عليه[(١)].

وعن أَنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما بُعث نبيٌّ إلَّا وقد أَنذَر أُمَّته الأَعورَ الكذَّاب. ألا إنَّه أَعور. وإنَّ ربكم ليس بأعور، وإنَّ بين عينيه مكتوب «كافر»**» متفق عليه[(٢)].

وعن أبي سعيد الخُدري رضي الله عنه قال: حدثَّنا رسول الله ﷺ حديثًا طويلًا عن الدجَّال، فكان فيما حدَّثنا به أن قال: «**يأتي الدجالُ وهو مُحرَّمٌ عليه أن يدخلَ نِقابَ المدينة[(٣)]، فينزل بعض السِّباخ[(٤)] التي تلي المدينة، فيخرج إليه يومئذ رجلٌ هو خيرُ الناس أو من خيار الناس فيقول: أشهد أنك الدجال الذي حدثنا رسولُ الله ﷺ حديثَه، فيقول الدجالُ: أرأيتم إن قتلتُ هذا ثم أحييتُه هل تشكُّون في الأمر؟ فيقولون:**

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء» باب «﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [مريم: ١٦]» (٤/ ١٦٥ ـ رقم [٣٤٣٩])، ومسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدَّجال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٤٧ ـ رقم [٢٩٣٢]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الفتن»، باب «ذكر الدَّجَّال» (٩/ ٦٠ ـ رقم [٧١٣١])، ومسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدجال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٤٨ ـ رقم [٢٩٣٣]).

(٣) **نقاب وأنقاب**: جمع نَقَب: وهو الطريق في الجبل، **والمعنى**: أنَّ على أبوابها وكل موضع يُدخل منه إليها ملائكة. **انظر**: «المفصح المفهم والموضح الملهم» لابن هشام (٢٥٨).

(٤) **السباخ**: جمع سَبَخة وهي الأرضُ التي تعلُوها المُلُوحة ولا تكادُ تُنبِت إلا بعضَ الشجَر. **انظر**: «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٨٣٥).

لا. فيقتله ثم يحييه. فيقول: والله ما كنتُ فيك أشدَّ بصيرةً مني اليوم، فيريد الدجال أن يقتلَه فلا يسلطَ عليه» متفق عليه(١).

وعن المغيرة بن شعبة ﷺ قال: ما سأل أحدٌ رسولَ الله ﷺ عن الدَّجالِ أكثر مما سألته، وأنَّه قال لي: **«ما يَضُرُّك منه؟»** قلت: لأنَّهم يقولون: إنَّ معه جبلَ خُبزٍ، ونهرَ ماءٍ، قال: **«هو أهون على الله من ذلك»** متفق عليه(٢).

وعن النَّوَّاس بن سَمْعَانَ ﷺ، قال: ذكر رسول الله ﷺ الدَّجَّال ذاتَ غَدَاةٍ. فَخَفَّضَ فيه ورَفَّعَ(٣). حتَّى ظَنناهُ في طَائِفَةِ النَّخْلِ، فلمَّا رُحْنَا إليه عَرَفَ ذلك فينا. فَقَالَ: **«ما شَأْنُكم؟»** قُلْنا: يا رسول الله ذَكَرْتَ الدَّجَّالَ غَدَاةً فَخَفَّضت فيه وَرَفَّعتَ حتَّى ظَنناهُ في طَائفةِ النَّخلِ. فَقَال: **«غيرُ الدَّجَّالِ أَخْوَفُني عَلَيْكُمْ(٤). إنْ يَخْرُجْ وأنا فِيكُم = فأنا حَجِيجُهُ**

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الفتن»، باب «لا يدخل الدجَّال المدينة» (٩/ ٦٠ - رقم [٧١٣٢])، وأخرجه مسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «صفة الدَّجَّال وتحريم المدينة عليه..» (٤/ ٢٢٥٦ - رقم [٢٩٣٨]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الفتن»، باب «ذكر الدجال» (٩/ ٥٩ - رقم [٧١٢٢])، ومسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدجَّال وصفة ما معه» (٤/ ٢٢٥٠ - رقم [٢٩٣٧]).

(٣) **فخفَّض فيه ورفَّع**: في معناه قولان:

أحدهما: أنَّ خفَّض؛ **بمعنى**: حقَّر، وقوله: (رفَّع)؛ **أي**: عظَّمه وفخمه. فَمِن تحقيره وهوانه على الله = عوَره، وأنَّه لا يقدر على قتل أحد إلَّا ذلك الرَّجل ثُمَّ يعجز عنه وأنَّه يضمحلُّ أمرُهُ، ويقتل بعد ذلك هو وأتباعه = ومن تفخيمه وتعظيم فتنته والمحنة به = هذه الأمور الخارقة للعادة، وأنَّه ما من نبي إلَّا وقد أنذر قومه.

الوجه الثَّاني: أنَّه خفَّض من صوته في حال الكثرة فيما تكلَّم فيه، فخفَّض بعد طول الكلام والتعب ليستريح، ثُمَّ رفع ليبلغ صوته كلَّ أحدٍ = «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٦٣).

(٤) **أخوفني عليكم**: **أي**: غير الدَّجَّال أخوف لي عليكم من الدَّجَّالِ، فحُذِف للعلم به = «المفهم» (٧/ ٢٧٦).

دُونَكُمْ. وإنْ يَخْرجْ ولستُ فِيكمْ = فَامْرؤٌ حَجِيجُ نَفْسِهِ. واللهُ خَلِيفَتِي على كُلِّ مُسْلم. إنَّه شَابٌ قَطَطٌ[(١)] **. عَيْنُهُ طَافِئةٌ، كأنِّي أُشَبِّهُهُ بِعَبْدِ العُزَّى بْنِ قَطَنٍ. فَمَنْ أدْرَكَهُ مِنْكُم فَلْيَقرأْ عليه فَوَاتِحَ سُورةِ الكَهْفِ. إِنَّهُ خَارجٌ خَلَّةً بين الشَّامِ والعِراقِ**[(٢)] **. فَعَاثَ يَمِينًا وعَاثَ شِمَالًا. يا عِبَادَ اللهِ فاثْبُتُوا»** قلنا: يا رَسُولَ اللهِ وما لُبْثُهُ في الأرض؟ قال: **«أَربعونَ يومًا، يَومٌ كَسَنَةٍ، ويَومٌ كَشَهْرٍ، ويَومٌ كَجُمُعَةٍ. وسائرُ أيَّامِهِ كَأيَّامِكُمْ»** قلنا: يا رَسُولَ اللهِ فَذَلك اليَوْمُ الَّذي كَسَنَةٍ، أَتَكْفِينَا فيه صَلاةُ يَوم؟ قَالَ: **«لا. اقدُروا له قَدْرَه»** قلنا: يا رَسُولَ اللهِ! وما إِسْرَاعُهُ في الأَرْضِ؟ قال: **«كَالغَيْثِ اسْتَدْبَرَتْهُ الرِّيحُ. فَيأْتِي عَلَى الْقَوْمِ فَيَدْعُوهُم، فيؤمِنُونَ بِهِ ويَسْتَجِيبونَ له. فَيأْمُرُ السَّمَاءَ فَتُمطِرُ. والأَرْضَ فَتُنْبِتُ. فَتَرُوحُ عليهم سَارِحَتُهُمْ**[(٣)] **، أَطْوَلَ ما كانت ذُرًا**[(٤)] **، وأَسْبَغَهُ ضُرُوعًا، وأَمَدَّهُ خوَاصِرَ. ثُمَّ يأتي القَوْمَ فَيدْعُوهُمْ فَيَردُّونَ عَلَيْهِ قولَه؛ فَيَنْصَرِفُ عنهم فَيُصْبِحونَ مُمْحلينَ**[(٥)] **ليس بأيديهم شَيءٌ من أموالِهِم، ويَمُرُّ بالخَرِبَةِ فيقولُ لها: أَخْرِجِي كُنُوزَكِ = فَتَتْبَعُهُ كنُوزُها كيَعَاسِيبِ النَّحْلِ**[(٦)] **. ثُمَّ يَدْعُو رجلًا مُمْتلئًا شَبَابًا فَيَضْرِبُهُ بالسَّيْفِ فَيَقطَعُهُ جَزْلَتَينِ رَمْيَةَ الغَرَضِ**[(٧)] **. ثُمَّ يَدْعوهُ فَيُقْبِلُ ويَتَهَلَّلُ وجْهُهُ يَضْحَكُ.**

---

(١) **قطط: أي**: شديد جعودة الشَّعر = «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٦٣).

(٢) **خلة بين الشام والعراق**: الخلَّة، ما بين البلدين = **انظر**: «المفهم» (٧/ ٢٧٨)، و«شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٦٥).

(٣) **سارحتهم**: السَّارحة: المواشي التي تخرجُ للسَّرحِ، وهو الرَّعي = «المُفْهِم» لأبي العباس القرطبي (٧/ ٢٨١).

(٤) **ذُرًا**: جمع ذُروة، وهي الأسنمة = «المُفهم» (٧/ ٢٨١).

(٥) **مُمحلِين**: مُجْدبين = **انظر**: المصدر السابق (٧/ ٢٨١).

(٦) **يَعَاسيب النَّحل**: فُحولها، واحدها يعسوب، وقيل: أُمراؤها. ووجه التشبيه = أنَّ يعاسِيب النَّحلِ يتبع كلَّ واحد منهم طائفةٌ من النَّحلِ، فتراها جماعاتٍ مُتفرِّقة، فالكنوز تتبع الدَّجَّال كذلك = «المفهم» (٧/ ٢٨٢).

(٧) **جَزْلَتَينِ رمية الغَرَض**: قسمه قطعتين وفرقتين، «رمية الغرض»: منصوب نصب المصدر؛ **أي**: كرمية الغرضِ في السُّرعة والإِصابة = «المفهم» (٢٨٢).

فَبينما هو كذلك = إذْ بَعَثَ الله المسيحَ ابن مَريَمَ. فينزلُ عند المَنارةِ البيضاءِ شَرْقِيَّ دِمَشْقَ بين مَهْرودَتَينِ[١] واضِعًا كَفَّيْهِ على أَجْنِحةِ مَلَكينِ إذا طَأْطَأَ رأسَهُ قَطَرَ، وإذا رَفَعَهُ تَحَدَّرَ مِنهُ جُمَانٌ كاللُّؤلُؤِ. فَلا يَحِلُّ لِكَافِرٍ يَجِدُ رِيحَ نَفَسِهِ إلَّا مَاتَ. ونَفَسُهُ يَنْتَهي حيثُ يَنْتَهِي طَرْفُهُ. فَيَطْلُبُهُ حتَّى يُدْرِكَهُ بِبَابِ لُدٍّ فَيَقْتُلُهُ» أخرجه مسلم[٢].

* * * * *

❑ **تمهيد:**

دلَّت الأحاديث المسوقةُ آنفًا على جملةٍ من المسائل؛ من أهمِّها:

أولًا: إثبات أن للمسيح الدجَّال وجودًا موضوعيًا.

ثانيًا: أنَّ خروجه من أعظم الفتن التي توارَدَ أنبياء الله تعالى على التحذير منها، وكان أشدَّهم تحذيرًا منه، وبيانًا لنعوته؛ وكشْفًا عن العِصَم التي تقي منه = نبيُّنا محمد ﷺ.

ثالثًا: أن خروجه من أعظم دلائل قرب السَّاعة، وأشراطها الكبرى.

وصفوة القول أنَّ تلك الأحاديث قد تواترت، ونظَمَها غيرُ واحد من أهل العلم بمخارج الأحاديث في سِلْكِ الأخبار المقطوع بثبوتها.

قال الإمام أبو العباس القرطبي رحمه الله: (والذي يجب الإيمانُ به: أنَّه لا بُدَّ من خروج الدجَّال يَدَّعي الإلـٰهية، وأنَّه كذَّاب أعور؛ كما جاء في الأحاديث الصحيحة الكثيرة، التي قد حَصَّلت لمن عاناها العلم القطعي بذلك)[٣].

---

(١) **مهرودتين: أي**: في شُقَّتَيْن أو حُلَّتَين. **انظر**: «النهاية في غريب الحديث» (٥/٥٨٨).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدجَّال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٥٠ ـ رقم [٢٩٣٧]).

(٣) «المُفْهِم» (٧/ ٢٦٥).

وممَّن حكم بتواتُر تلك الأحاديث أيضًا: ابن كثير رحمه الله. وسيأتي - إن شاء الله - إيراد كلامه فيما بعد(١).

وقال الكتَّاني رحمه الله: (ذكر غيرُ واحدٍ أنَّها واردةٌ من طرق كثيرة صحيحة عن جماعة كثيرة من الصحابة. وفي «التوضيح» للشوكاني منها مائة حديث، وهي في الصِّحاح، والمعاجم، والمسانيد. والتواتر يحصل بدونها، فكيف بمجموعها؟)(٢).

وقال العلَّامة محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله: (... فتبيَّن لي بعد الدراسة الدقيقة أنَّ الحديث بجميع فقراته - إلَّا قليلًا منها - هو من الصحيح لغيره؛ بل إنَّ كثيرًا منها من قبيل المتواتر المقطوع بثبوته عن رسول الله ﷺ)(٣).

ولثبوت أحاديث الدجَّال، وصحَّة نسبتها إلى الرسول ﷺ؛ درجَ أهل العلم على عدِّ الإيمان بما تضمَّنته تلك الأحاديث من جُمل عقائدهم؛ سواءٌ كان ذلك في مطاوي مَعْلماتهم الجامعة لأحرف الاعتقاد(٤)، أو ضِمْنَ أسفارهم التي عقدوها على جهة الإفراد؛ لبيان أشراط السَّاعة(٥)، والفتن الحاصلة في آخر الزمان.

---

(١) **انظر**: «النهاية في الفتن والملاحم» (١٩/ ١٩٣).

(٢) «نظم المتناثر» (٢٤٠).

(٣) «قصة المسيح الدجَّال» (٧).

(٤) **انظر مثلًا**: «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» للإمام اللالكائي (٧/ ١٢٩٢)، و«السُّنَّة» للإمام ابن أبي عاصم (١/ ٢٨٣)، و«أصول السُّنَّة» للإمام ابن أبي زَمَنين (١٨٨)، و«الإيمان» للإمام ابن منده (٢/ ٩١١ - ٩٢٣)، و«الشريعة» للإمام الآجرِّي (٣/ ١٣٠١)، و«العقيدة الطحاوية» للطحاوي (٢/ ٧٦٠ - مع شرحها لابن أبي العزِّ)، وغيرها من أسفار أهل السُّنَّة التي تضمَّنت أخبار الدجَّال، ووجوب الإيمان بها.

(٥) **انظر على سبيل المثال**: «أشراط السَّاعة وذهاب الأخيار وبقاء الأشرار» للإمام عبد الملك بن حبيب الأندلسي (١٣٤)، و«النهاية في الفتن والملاحم» لابن كثير (١٩/ ١١٣ - وما بعدها)، و«القناعة فيما يحسن الإحاطة به من أشراط السَّاعة» للسخاوي (١٤).

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (والإيمانُ أن المسيحَ الدجالَ خارجٌ مكتوب بين عينيه كافر، والأحاديث التي جاءت فيه، والإيمان بأن ذلك كائن، وأن عيسى ابن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ ينزل فيقتله بباب لدٍّ)[1].

والإجماع منعقد على ذلك؛ كما حكاه الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث قال: (وأجمعوا على شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أُمَّته... وكذلك ما روي من خبر الدجَّال ونزول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وقتله الدَّجَّال)[2].

وقال القاضي عياض رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذه الأحاديث التي أدخلها مسلم في قصة الدجال حجَّة أهل الحق في صحة وجوده، وأنَّه شخص معيَّن، ابتلى الله به عباده، وأقدَرَه على أشياءَ مِن قدرته؛ ليتميَّز الخبيث من الطيّب.. هذا مذهب أهل السُّنَّة، وجماعة أهل الفقه والحديث ونظارهم)[3].

وقال الإمام أبو العباس القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وفائدة الإنذار: الإيمانُ بوجوده [أي: الدجَّال] والعزم على معاداته، ومخالفته، وإظهار تكذيبه، وصدق الالتجاء إلى الله تعالى في التعوُّذ من فتنته = وهذا مذهب أهل السُّنَّة، وعامَّة أهل الفقه والحديث؛ خلافًا لمن أنكره)[4].

وقد ذهب بعضُ أهل العلم إلى أن القرآن وإنْ لم يذكر الدجال تصريحًا إلَّا أنه أشار إلى أمر الدجَّال تلميحًا. وهذا الإلماح ورد في مواضع؛ منها:

الموضع الأول: أنّه المُشار إليه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا﴾ [الأنعام: ١٥٨]، ومن تلك الآيات التي متى ظهرت

---

(١) رسالة الإمام أحمد لعبدوس بن مالك (ق: ٢/ب)، وعنه: «الرسائل المروية عن الإمام أحمد» لعبد الإله الأحمدي (٢/ ١٩٠).

(٢) انظر: «رسالة إلى أهل الثغر» (٢٩١).

(٣) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٤ ـ ٤٧٥).

(٤) «المُفهم» للقرطبي (٧/ ٢٦٧).

امتنع قبول التوبة من التائب = خروج الدجال. ويدل على ذلك: ما جاء عن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال: قال رسول اللهِ ﷺ: «**ثَلاثٌ إذا خَرَجْنَ** ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨]: **طُلُوعُ الشَّمْسِ من مَغْرِبِهَا، وَالدَّجَّالُ، وَدَابَّةُ الأرض**»[(١)].

الموضع الثاني: أنه المراد بقوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

قال البغوي رحمه الله: (المراد بالناس هنا = الدجال؛ من إطلاق الكل على البعض)[(٢)].

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله معقِّبًا على قول الإمام البغوي: (وهذا - إنْ ثبت - أحسن الأجوبة؛ فيكون من جملة ما تكفل النبي ﷺ ببيانه. والعلم عند الله تعالى)[(٣)].

الموضع الثَّالث: أنَّ القرآن الكريم أشار إلى نزول عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩] وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١] ومن المعلوم أنه قد صحَّ خبرُ قتله للدجال، فاكتُفِي بذكر أحد الضدَّين[(٤)]؛ وهو مسيح الهدى عليه السلام: (إذْ من عادة العرب أنها تكتفي بذكر أحد الضدَّين عن ذِكر الآخر..)[(٥)].

وأيًّا ما كان فسواء سُلِّم بهذا الإلماح في الآيات أم لم يُسلَّم؛ يبقى

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان الزَّمن الَّذي لا يُقبل فيه الإيمان» (١/ ١٣٨ - رقم [١٥٨]).

(٢) نقله عنه الحافظ ابن حجر - كما سيأتي -، ولم أجد نص قوله في تفسيره، ولا في «شرح السُّنَّة»، والموجود في تفسيره في معرض كلامه عن هذه الآية = قولُهُ: (وقال قوم: أكبر؛ أي: أعظم من خلق الدَّجال) «معالم التنزيل» (١١٤٢).

(٣) «فتح الباري» (١٣/ ١١٤).

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) «النهاية في الفتن والملاحم» (١٩/ ١٩٦ - ١٩٧).

أَنَّ السُّنة قد تكفَّلت ببيان هذا الأمر، وقد حاول الحافظُ ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ التماسَ حكمةِ عدم التصريح باسمه؛ بأنَّ في ذلك خَفْضًا من شأنه، واحتقارًا له؛ لكونه يدَّعي الإلـٰهيَّة، مع بشريَّته واتصافه بعوارض النقص والخلل التي تنافي مقام عظمة الربوبية (فكان أمره عند الربِّ أحقر من أن يُذكر، وأصغر وأدْحرَ من أن يُجْلى عن أمر دعواه، ويُحذَّر. لكن انتصر الرُّسل لجناب الربِّ عَزَّ وَجَلَّ، فَجَلَّوْا لأممهم عن أمره، وحذَّروهم ما معه من الفتن المُضِلَّة، والخوارق المنقضية المضمحلَّة، فاكتفى بإخبار الأنبياء، وتواتُر ذلك عن سيد ولد آدم إمام الأتقياء؛ عن أن يذكر أمره الحقير بالنسبة إلى جلال الله = في القرآن الكريم، ووكل بيان أمره إلى كل نبيٍّ كريمٍ)[١].

وأما ذِكْر فرعون في القرآن مع دعواه الربوبية دون الدجَّال؛ فلانقضاء أمر الأوَّل، وظهور كذبه، وبطلان دعوته لكل مؤمن عاقل. وأمَّا الدجَّال فأمره كائن لمَّا يأتِ[٢]. وما ذكره ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ فيه نَظر، إذ لو كان حكمة عدم التنويه به هو الخفض من شأنه = للزم أن يطَّرد ذلك أيضًا في السُّنة.

ومفصل القول: أنَّ خفاء حكمة عدم التصريح بأمر الدجَّال في القرآن، لا يعكِّر على ما دلَّت عليه الأحاديث القطعية من ثبوت أمره؛ وإلَّا لاقتضى ذلك التَّجارِي في إنكار كلِّ ما يثبت في السنن من أخبارٍ، لم تُذكر في القرآن.

ومع ظهور هذه الدلائل على صحة أمر الدجَّال، وعظيم فتنته؛ إلَّا أن طوائف أخطأت، وصدفت عنها. وانقسمت مواقفهم من أحاديث الدجال إلى ثلاثة مواقف:

---

(١) المصدر السابق (١٩/ ١٩٧).

(٢) **انظر**: المصدر السابق (١٩/ ١٩٧).

الموقف الأول: رَدُّها، وتكذيبها صراحةً.

الموقف الثاني: رَدُّها، وتأويل تلك الأحاديث، والخروج بها عن ظاهرها.

الموقف الثالث: التسليم بأصل وجود الدجال، وبعض صفاته، وتأويل بعضها.

الموقف الأول:

أمَّا من ردَّ أحاديث الدَّجال: فطوائف من الخوارج، والجهمية، وبعض المعتزلة[١].

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله مبيِّنًا الذاهبين إلى إنكار الدجَّال جملةً: (فأمَّا ضرار بن عمرو وسائر الخوارج؛ فإنهم ينفون أن يكون الدجال جملةً، فكيف أن يكون له آية!)[٢].

الموقف الثاني:

مَن تأوَّل الأحاديث الدالة على شخص الدجال، وإثبات أمره.

وممَّن ذهب إلى ذلك: «الشيخ محمد عبده»؛ حيث خرج بهذه الأحاديث عن حقائقها التي تدل عليها، ولا موجب لذلك. وقد قرره بقوله: (إن الدجال رمز للخرافات والدجل، والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجْهها، والأخذ بأسرارها، وحُكْمِها..)[٣].

ودرج على ذلك أيضًا: «محمد فهيم أبو عبية»؛ حيث قال معلِّقًا على الأحاديث الواردة في الدجال: (اختلاف ما رُوي من الأحاديث في مكان ظهور الدجال، وزمان ظهوره، وهل هو ابن صيَّاد أم غيره؟ = يشير إلى أن المقصود بالدجال الرَّمزُ إلى الشرِّ، واستعلائه، وصولته،

---

(١) انظر: «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٥). (٢) «الفصل» (١/ ٨٩).

(٣) نقله عنه تلميذه في «تفسير المنار» (٣/ ٣١٧).

وجبروته، واستشراء خطره، واستفحال ضرره في بعض الأزمنة، وتطايُر أذاه في كثير من الأمكنة؛ بما يتيسَّر له من وسائل التَّمَكُّن والانتشار، والفتنة بعض الوقت، إلى أن تنطفئ جذوته، وتموت جمرته بسلطان الحق، وكلمة الله: إن الباطل كان زهوقًا)[١].

أمَّا «مصطفى محمود» فإنَّه يتأول الدجَّال بأنَّه «الحضارة الغربية»، فيقول: (تَروي لنا الأديانُ حكاية رجل يظهر في آخر الزمان، يأتي من الخوارق والمعجزات بما يفتن الناس، من كافة أرجاء الأرض، فيسيرون خلفه، وقد اعتقدوا أنه إلـٰه. وتصفه الروايات بأنه «أعور»، وأنه يملك من القوة الخارقة ما يجعله يرى بهذه العين الواحدة ما يجري في أقصى الأرض، كما يسمع بأُذُنِهِ ما يتهامس به الناس عبر البحار، كما يُسقِط الأمطار بمشيئته... ذلك هو المسيخ الدجال إحدى علامات السَّاعة التي نقرأ عنها في كتب الدين. والمسيخ الدجال قد ظهر بالفعل؛ كما يقول الكاتب البولندي «ليوبولد فايس»[٢].. وهذا المسيخ الشائه، ذو العين الواحدة ـ كما يقول ليوبولد فايس ـ هو = التقدم المادي، والقوة المادية، والترف المادي.. معبودات هذا الزمان.

مدنيَّة العصر الذرِّي، العوراء التي تتقدَّم في اتجاه واحدٍ، وترى في اتجاهٍ واحدٍ؛ هو الاتجاه المادِّي. على حين تفتقد العين الثانية «الرُّوح» التي تبصر البُعد الرُّوحي للحياة.. فهي قوة بلا محبَّة، وتكنولوجيا بلا أخلاق. وقد استطاع هذا المسخ فعلًا عن طريق العلم أن يسمع ما يدور في أقصى الأرض «باللاسلكي» ويرى ما يجري في آخر الدنيا «بالتليفزيون» وهو الآن يُسْقِطُ المطر بوسائل صناعيَّة...)[٣].

---

(١) «النهاية في الفتن والملاحم» بتحقيق: أبو عبية (١/١١٨ ـ ١١٩)، وعنه: «أشراط السَّاعة» للدكتور يوسف الوابل (٣١٦).

(٢) هو: محمد أسد.

(٣) «رحلتي من الشكِّ إلى الإيمان» لمصطفى محمود (١٠٤ ـ ١٠٥).

الموقف الثالث:

وهم الذين أقرُّوا بأصل الأخبار الدالَّة على وجود الدجال، مع تأويل بعض صفاته، وما ثبت له من خوارق.

وممَّن ذهب إلى ذلك: «الجبائي» من المعتزلة، وبعض الجهميَّة[1]؛ وابن حزم رحمه الله حيث قال في معرض ردِّه على أَهل الكتاب: «**فإن قيل**: إنَّكم تقولون: إنَّ الدَّجَّال يأتي بالمُعجِزات.

قُلنا: حاشا لله مِن هذا!، وما الدَّجال إلَّا صاحبُ عجائب؛ كأبي العجب الشعبذ[2] ولا فرق، وإنَّما يتحيَّل حِيلًا معروفة، كلُّ من عَرفها عمِل مثلَ عمله، وقد صحَّ عن النبي ﷺ أنَّ المغيرة بن شُعبة سأله: هل مع الدجال نهرُ ماء، وخبز ونحو ذلك؟ فقال له رسول الله ﷺ: «**هو أهون على الله من ذلك..**»[3].

فهؤلاء أقرُّوا بوجود الدجَّال؛ لكنهم أبَوُا التسليم بحقيقة ما تضمَّنته الأحاديث من ثبوت الخوارق له، وزعموا أن ما يُظْهِره إنما هو حيل، ومخارق لا حقيقة لها، وعلةُ نفيهم دعواهم أنَّه لو صحت هذه الخوارق = لكانت قدحًا في النُّبوَّة[4].

وقد وافقهم الإمام الطحاوي رحمه الله في النتيجةِ، وإن اختلف معهم في المأخذ الذي انطلق منه المخالفون، فإنَّ مأخذه رحمه الله إرادة الجمع بين النُّصوص، فأدَّاه اجتهاده إلى تلك النتيجة، حيث قال بعد أن ساق الأحاديث المثبتة لخوارق الدجال: (فتأملنا هذه الآثار فيما ذكر أنه مع الدجَّال من الخبز والماء؛ هل ذلك على الحقائق أو على ما سواها؟)[5].

ثم بعد أن أورد حديث المغيرة بن شعبة المتقدِّم ذِكرُه، وفيه: قال: ما سأل

---

(١) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٥).

(٢) كذا، ولعلَّ الصواب: المُشعبذ.

(٣) «الفصل» (٢/ ١١٨).

(٤) انظر: «إكمال المعلم» (٨/ ٤٧٥).

(٥) «شرح مشكل الآثار» (٩/ ٤٠٩ ـ ٤١٢ ـ تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار).

أحدٌ رسولَ الله ﷺ عن الدجال أكثر مما سألته. فقال: **«ما يصيبك، إنُّه لا يضرُّك»** قلت: إنهم يزعمون أن معه الطعام والأنهار. قال: **«هو أهون على الله من ذلك»** قال الإمام الطحاوي: (فكان تصحيح حديث المغيرة هذا، وما رويناه قبله على أن ما رويناه قبله هو ما يوهمه الدجالُ الناس بسحره أنَّه ماءٌ وخُبزٌ، فيرونه كذلك بسحره الذي يكون معه؛ مما يَقْدِرُ به عليهم، حتى يرون أن ذلك في الحقيقة كما يرونه بأعينهم في ظنونهم = وليس كذلك، وإنما هو كمثل ما أخبر الله عما كانت سحرة فرعون فعلتْه بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

فقال قائل منهم: فقد رويتم عن رسول الله ﷺ في هذا الباب ما يخالف ما ذكرتم... قال هذا القائل: ففي هذا الحديث تحقيق هذه الأشياء أنها تكون من الدجال.

فكان جوابنا له في ذلك: أن في هذا الحديث ما يدل على غير ما ظنَّ، وذلك أن فيه: **«ثم يأمر السماء فتمطر فيما يرى الناس، ويقتل نفسًا ثم يحييها فيما يرى الناس»**[(١)]. وفي ذلك تحقيق ما قلناه: إنَّ هذه الأشياء إنما تكون منه على جهة السحر الذي يُخيِّل إلى من لحقه ذلك السحر أنه حقائق، وليست بحقائق...)[(٢)].

وقد أبْعد العلَّامة الشيخ عبد الرحمٰن السعدي رحمه الله في تنزيله الأخبار الواردة في أمر «الدجال» على الواقع الذي كان يعيشه الشيخ آنذاك؛ من مناصرة الإنجليز لليهود على اغتصاب فلسطين، وإقامة مملكتهم عليها. وقد أدَّاه ذلك رحمه الله إلى الوقوع في التكلُّف في فهم الأحاديث، والخروج بها عن ظاهرها. وشاهد هذا التكلُّف منه ـ رحمه الله وعفا عنه ـ: أنَّه في موطن من رسالته «فتنة المسيح الدجَّال» يفسِّر

(١) سيأتي تخريج هذه اللَّفظة.
(٢) «شرح مشكل الآثار» (٩/ ٤٠٩ ـ ٤١٢ ـ مع «تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار»).

«الدجَّال» بالإنجليز. يقول رحمه الله في تقرير ذلك بعد سوقه لنص نقله عن الشيخ محمد رشيد رضا: (. . . وأنهم يستعينون على ذلك [**أي**: اليهود في إعادة ملكهم المزعوم] بالاعتماد على الإنكليز؛ الذي هو أكبر الدجالين، وبخوارق العلوم والفنون العصرية، والمخترعات الهائلة. ويكون على هذا ذِكْرُ النبي ﷺ لبعض تفاصيل فتنته في الأحاديث السابقة؛ على وجه التقريب والتمثيل. ويدلُّ على ما قاله [**أي**: على ما قاله الشيخ محمد رشيد رضا] الحديثُ السابق؛ وهو ما رواه مسلم عن نافع عن عتبة، عنه ﷺ أنه قال: «**تغزون جزيرة العرب فيفتحها الله، ثم تغزون فارس فيفتحها الله، ثم تغزون الروم فيفتحها الله، ثم تغزون الدجال فيفتحه الله**»[1]. فدلَّ هذا الحديث، وترتيب الفتوحات المذكورة بحسب قربهم من المسلمين، وأنهم بعد فتح فارس والروم؛ يغزون الدجال فيفتحه الله = أنَّهم الأمم الذين وراء فارس والروم من الأمم الإفرنجية وتوابعهم، وكونهم السبب الوحيد الذي مهَّد لليهود ملك فلسطين)[2].

ثم إنَّه عاد رحمه الله ليقرِّر أن الدجالَ شخصٌ معيَّنٌ من اليهود، ينزل عيسى عليه السلام لقتْله. فقال: (ولا بدَّ أن تتوسَّع سيطرة اليهود، ولا بدَّ لهم من التضييق على جيرانهم من الحكومات العربية، ولا بدَّ أن يتبيَّن مَن الشخصُ الذي هو المسيح الدجال المعيَّن بذاته، وتجري بقية ما ذكره الرسول ﷺ على يده، حتى ينزل عيسى ابن مريم، ويُعين الله المسلمين، فيقاتلونهم، فيقتلون اليهود، ويقتُل عيسى ﷺ مسيحَهم الدجَّال)[3].

ولم يكتفِ بذلك رحمه الله؛ بل ذهب أيضًا إلى تأويل بعض خوارق

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ما يكون من فتوحات المسلمين قبل الدَّجَّال» (٤/ ٢٢٢٥ ـ رقم [٢٩٠٠]).
(٢) «فتنة المسيح الدجال» للعلامة السعدي (٣٥ ـ ٣٦).
(٣) المصدر السابق (٣٨).

الدجال، وأن منها ما يكون على جهة التمويه والخداع؛ الذي لا حقيقة تحته. قال ﷺ: (ومما يؤيد أن العلوم العصرية المتنوعة هي من خوارق الدجال: ما تقدم في حديث النواس بن سمعان ﷺ: قلنا: يا رسول الله، وما إسراعه في الأرض؟ قال: **«كغيث استدبرته الريح»**[(١)]. وهذا بأسباب المخترعات الحديثة من المراكب البرية والهوائية. وقد قال كثير من أهل العلم في قوله ﷺ عن الدجال: **«إنَّه مكتوب بين عينيه «كافر» يقرؤه كل مؤمن، كاتبٍ وغير كاتب»**[(٢)]: إنَّ هذا على جهة التمثيل، وأنَّ معناهُ: أنَّ أمره واضحٌ، لا يخفى على كل مؤمن أنَّه كافر، وأن ما معه ومع أتباعه من الخوارق لا تدلُّ على صحة قوله، وإنما هي صناعات ماديَّة يشترك فيها البَرُّ والفاجر.

ومما يدلُّ على أنها تمويهات: ما تقدَّم في حديث المغيرة بن شعبة الثابت في الصحيحين، قال: (ما سأل أحدٌ رسولَ الله ﷺ عن الدجال أكثر مما سألته. وأنه قال لي: **«ما يضرك»** قلت: إنهم يقولون: إنّ معه جبل خُبز، ونهر ماء، قال: **«هو أهون على الله»**[(٣)] الحديث. فقوله: **«هو أهون على الله»؛ أي**: من أن يكون لهذه المذكورات حقائق صحيحة تدلُّ على صِدْقِه، وإنَّما معه أمورٌ ومخترعات موجودة مشترَكة...)[(٤)].

وقد تأوَّل بعضهم ما ورد من الكتابة بين عيني الدجال من أن معنى ذلك ما ثبت من سمات حَدْثِهِ، وشواهد عجْزه، وظهور نقْصه[(٥)].

وبيان ما في هذه التأويلات من وجوه التعسُّف لمدلول تلك الأحاديث في المبحث التالي.

* * *

---

(١) تقدم تخريجه في المطلب الأول.
(٢) تقدم تخريجه في المطلب الأول.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) المصدر السابق (٣٨ ـ ٣٩).
(٥) ذكره القرطبي ﷺ ولم يُسمِّ قائله. **انظر**: «المفهم» (٧/٢٦٨).

المطلب الثَّاني

سَوْق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث المتعلِّقة بالدجال

أُورِدت عدةُ معارضات عقلية؛ سواء كانت هذه المعارضات متعلِّقة بحقيقة الدجال وتشخصه، أو كانت متعلقة بصفاته الثابتة في الكتاب والسُّنَّة. ومن تلك الشبهات:

المعارض الأول: أن أحاديث الدجال تنافي حكمة إنذار القرآن الناس بقرب السَّاعة وإتيانها بغتة.

المعارض الثاني: أن هذه الأحاديث نَسَبَتْ جملة من الخوارق للدجال؛ تضاهي أكبر الآيات التي أيَّد الله بها أولي العزم من الرسل، أو تفوقها. وإثبات هذه الأحاديث يعدُّ شبهة على آيات الأنبياء، مما يُسقِط الثقة بها، والانتفاع بهدايتها.

المعارض الثالث: أن هذه الخوارق مخالفة لسنن الله في خلقه. ونصوص القرآن قاطعة في أنه لا تبديل لسنة الله تعالى ولا تحويل.

المعارض الرَّابع: هذه الأحاديث مشتملة على ما يصادم القطعيات المعلومة من الدين؛ كتخلُّف أخبار الرسل، أو كونها عبثًا، وإقرارهم على الباطل = وهذا محالٌ في حقهم.

وهذه الشبهات الأربع تولَّى كِبرَها ومصادمةَ الأدلة القاطعة في جملتها على ثبوت الدجال وصفاته = الشيخُ محمد رشيد رضا ـ عفا الله عنه ـ في تفسيره[1]، وقد ساق بعضُهم معارضًا على صفةٍ من صفات الدجال الواردة في الحديث؛ وهي ما ورد من أنه مكتوب بين عينيه «كافر» فمنَع حمل هذه الكتابة على حقيقتها، ومناط المنع:

---

(١) انظر: «تفسير المنار» (٩/ ٤٨٩ ـ ٤٩١).

المعارض الخامس: أنه لو حُملت تلك الكتابة على حقيقتها؛ لاستوى في إدراك ذلك المؤمن والكافر. ولم يقع الاختصاص بإدراك ذلك للمؤمن فقط[١]. ثم إنَّ من المؤمنين من هو أمِّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب، أو من هو أعمى؛ فكيف يتحصَّل له إدراك ذلك؟.

ويقول «حسن حنفي» ساخرًا بما صح من أَمر الكتابة: (ومكتوب بين العين العوراء والعين العمياء كافر! وكأنَّ الجبين سبُّورة أو قرطاس! وبأيِّ لونٍ تكون الكتابة؟ وبأيَّة لغةٍ؟ وما حجمها؟ وماذا عن المؤمن الذي لا يعرف القراءة أو اللغة، أو المؤمن الأعمى؟)[٢].



(١) انظر: «المفهم» (٧/ ٢)، حيث نقلها القرطبي ولم يعزها لأحد.

(٢) «من العقيدة إلى الثورة» (٤/ ٥٣١).

المطلب الثَّالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المُتعلقة بالدجال

الجواب عن المعارض الأول:

أمَّا دعوى المخالف بأن أحاديث الدجَّال تنافي حكمة إنذار القرآن الناسَ بقرب السَّاعة وإتيانها بغتة؛ فقد سَلَف بيان خطأ هذا القول في المبحث السابق، وما سبق يغني عن تكرار المقال.

أما المعارض الثاني، وهو دعواهم: أن هذه الأحاديث نَسَبت جملة من الخوارق للدجال تضاهي أكبر الآيات التي أيَّد الله بها أولي العزم... إلخ.

فالجواب عن ذلك أن يقال: إنَّ منشأ الخطأ عند هؤلاء يرجع إلى إغفال أمرين:

الأمر الأول: النظر في حقيقة دعوى الدجال التي يدَّعيها لنفسه.

الأمر الثاني: النظر في ما اقترن بالدجال من أحوال وصفات؛ تبرهن على حقيقة أمره، وتكشف عن زيف دعواه.

فأمَّا الأَمْرُ الأَوَّلُ: فإنَّ دعوى الدجَّال التي تصحبها تلك الخوارق = هي دعوى الربوبية، لا النبوَّة والرسالة. وعلى هذا؛ فاقتران هذه الخوارق بدعواه، ومضاهاتها لآيات الأنبياء ليست مثار إشكال؛ لكونه لم يدَّع الرسالة حتى يقال: إن هذه الخوارق معجزات وآيات قامت مقام تصديق الله له.

فإن قيل: إنَّ بادئ أمر دعواه الصلاح، ثم الرسالة، **فيقال**: ظاهر ما دلَّت عليه الأحاديث أنَّ هذه الخوارق تظهر بعد دعواه الربوبية؛ لا قبل ذلك. ثمَّ لو جُوِّز ظهورها قبل ذلك في حال دعواه الرسالة؛ فإنه لم ينفكَّ عن الدلائل والسمات التي تعارض صدق دعواه المقترنة بتلك الخوارق، وهو ما أُشير إليه في:

الأمر الثاني: وهو أنَّ الدجال موسوم بصفاتٍ وعلاماتٍ تقوم مقام تكذيبه فيما يدَّعيه؛ سواءٌ من أمر الرسالة، أو أمر الربوبية. وهذه الأمور المُقترنة معه تُبطِل أثر تلك الخوارق، وتزيد اليقين عند المؤمنين بكذبه؛ وإلَّا لَمَا كان للنبي ﷺ فضلٌ ومزيَّة على غيره من الرسل في الإبانة عن أمر الدجال. فإنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ألا أحدِّثكم حديثًا عن الدجال ما حدَّث به نبيٌّ قومَه؟**» الحديث(١).

ولَمَا كان في قوله ﷺ: «**إنْ يخرجْ وأنا فيكم فأنا حَجِيجُه دونكم، وإنْ يخرج ولستُ فيكم فأمرُؤٌ حجيجُ نفسه**» فائدةٌ تذكر. فإن مقصودَه ﷺ بقوله: «**فامرؤٌ حجيجُ نفسه**»؛ أي: إنْ خرج الدجال ولست فيكم (فليحتج كل امرئ عن نفسه بما أعلمتُه من صفته، وبما يدلُّ عليه العقل من كذبه في دعوى الإلـٰهية؛ وهو خبر بمعنى الأمر، وفيه التنبيه على النظر عند المشكلات، والتمسك بالأدلة الواضحات)(٢).

والمؤمن ببصيرته يسدِّده الله فينكشِف له في أَزمان الفتن ما لا ينكشف لغيره، ويتبيَّن له صدق الصادق، وافتراء المفتري، والدَّجال أكذب الخلق، وكَذبه ظاهر، لا يَنفُق على أهل اليقين، لذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (... المؤمن يتبيَّن له ما لا يتبيَّن لغيره؛ لا سيما في الفتن، وينكشف له حال الكذاب الوضَّاع على الله ورسوله؛ فإن الدجال أكذب خلق الله، مع أن الله يُجري على يديه أمورًا هائلة، ومخاريقَ مُزَلزِلة؛ حتى إنَّ من رآه افتتن به، فيكشفها الله للمؤمن حتى يعتقد كذبها

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء»، باب «قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: ١]» (٤/ ١٣٤ ـ رقم [٣٣٣٨])، ومسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر الدجال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٥٠ ـ رقم [٢٩٣٦]).

(٢) «المفهم» (٧/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧).

وبطلانها = وكلَّما قوي الإيمانُ في القلب قوي انكشافُ الأمور له، وعرَف حقائقها من بواطلها؛ بخلاف القلب الخراب المُظلِم)[١].

فإن قيل: لكن مع وجود هذه الصفات المُخبَر عنها في الأحاديث، والتي تدلُّ على كذب الدجال؛ فإنَّ وجود ما يضادُّها من الخوارق التي يُجريها الله على يديه = يبعثُ الافتتان به، والحيرة في أمره.

فيقال: نعم هذا حق، فإنَّ ما يُجريه الله على يديه فتنة عظيمة، لا يخلص منها إلَّا أهل الإيمان؛ كما قال ذلك المؤمن الذي قتله الدجَّال ثم أحياه: **«ما كنتُ فيك أشدَّ بصيرةً من اليوم»**[٢]. وأمَّا من في قلوبهم مرض، والكفرةُ؛ فيزدادون ارتيابًا وفتنةً به. وهذا جارٍ على سبيل الامتحان من الله لعباده.

قال الإمام الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقد يُسأل عن هذا؛ فيقال: كيف يجوز أن يُجرِي الله تعالى آياته على أيدي أعدائه؟ وإحياء الموتى آيةٌ عظيمة من آيات أنبيائه؛ فكيف مكَّن منه الدجال؛ وهو كذاب مُفترٍ على الله، يدَّعي الربوبية لنفسه؟.

فالجواب: أنَّ هذا جائز على سبيل الامتحان لعباده؛ إذ كان منه ما يدلُّ على أنَّه مُبْطل، غير محقٍّ في دعواه؛ وهو: أن الدجال أعور عين اليمنى، مكتوب على جبهته كافر، يقرؤه كل مسلم. فدعواه داحضة مع وسْم الكُفر، ونَقْص العور؛ الشاهدَيْن بأنه لو كان ربًّا لقدر على رفع العور عن عينه، ومَحْو السِّمة عن وجهه. وآياتُ الأنبياء التي أُعطوها بريئة عما يعارضها، ونقائضها = فلا يشتبهان؛ بحمد الله)[٣].

وعلى هذا؛ فحمل «أبي جعفر الطحاوي» رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما مع الدجال من

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٥). (٢) تقدم تخريجه.

(٣) «أعلام الحديث» للخطابي (٤/ ٢٣٣١).

الخوارق على أنَّها تمويهٌ وتخييلٌ لا حقيقة لها = خلاف تلك الأحاديث ـ فيما يظهر ـ الدالَّة على أنَّ ما يُظهِره الله على يديه من أمر السماء؛ بالإمطار فتُمطر، والأرضِ فتُنبت، واتباع كنوز الأرض له كيعاسيب النحل، وقتْله ذلك الشاب ثم إحيائه له = كلُّه حقيقة لا مَخْرقة، وليس هناك ما يمنع جريان تلك الخوارق على يديه، والزمن زمن انخراق السنن.

قال الإمام ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: (والذي يظهر من الأحاديث المتقدمة = أنَّ الدجَّال يمتحن الله به عبادَه بما يخلقه معه من الخوارق المُشاهَدة في زمانه... كله ليس بمَخْرقة؛ بل له حقيقة امتحن الله بها عباده في ذلك الزمان، فيُضِلُّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا؛ يكفر المرتابون، ويزداد الذين آمنوا إيمانًا)[(١)].

والذي يبدو ـ والله أعلم ـ أنَّ مَردَّ تأويل الإمام الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ لم يكن ناشئًا عن شبهةٍ عقلية؛ بل عن شبهةٍ نقلية؛ كاستدلاله بقوله ﷺ للمغيرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ المتقدِّم ذِكْرُه ـ عندما أخبره بخوفه من فتنة الدجال؛ لِما سمعه من أنَّ معه جبل خبز، ونهر ماء = قال ﷺ: «**هو أهون على الله من ذلك**» ففهِم رَحِمَهُ اللهُ أنَّ ما يُظهره الدجال ليس إلَّا تخييلًا ومَخْرَقةً، لا حقيقة تحتها.

وكذا ما استدلَّ به من حديث أبي الزبير عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[(٢)]، قال: قال رسول الله ﷺ: «**يخرج الدجال في خفَّةٍ من الدين، وإدْبار من العلم...**» وفيه: «**ثم يأمر السماء فتمطر فيما يرى الناس، ويقتلُ نفسًا ثم يحييها فيما يرى الناس**»[(٣)].

---

(١) «النهاية في الفتن والملاحم» (١٩/ ١٩٣ ـ ١٩٤)، وانظر: «المفهم» (٧/ ٢٧٣).

(٢) انظر: «شرح مشكل الآثار» (٩/ ٤١٠ ـ ٤١٢ ـ ترتيب المشكل).

(٣) أخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٩/ ٤١٠ ـ رقم [٦٧٧٠] = ترتيب المشكل)، وأحمد في «المسند» (٣/ ٣٦٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٥٣٠)، وصححه. وقال الهيثمي: رواه أحمد بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح «مجمع الزوائد» (٧/ ٣٤٤).

والجواب عمَّا استدل به: أن قوله ﷺ: «**هو أهون على الله من ذلك**» محتمل معنيين:

المعنـى الأول: أَنَّ الدجالَ أهونُ من أن يُجرِي الله على يديه هذه الخوارق؛ وإنما هو تخييل، وسحرٌ يسحر به أعين الناس.

المعنى الثاني: أنه أهون من أن يجعل ما يخلقه الله على يديه مُضلًّا للمؤمنين، ومشكِّكًا لقلوب الموقنين.

فلما كان هذا اللفظ من رسول الله ﷺ محتملًا لكلا المعنيين؛ كان المتعين البحث عمَّا يزيل الاحتمال؛ فَوُجِد أن الأحاديث الأخرى قد أبانت عن أن ما معه من الخوارق على بابها وظاهرها، فوجب المصير إليها، واتخاذها أصلًا مُحكما يُردُّ إليها ما تشابه من الألفاظ.

قال القاضي عياض رحمه الله: (وقوله في هذا الحديث: قلتُ [**أي**: المغيرة بن شعبة]: إنهم يقولون: إن معه الطعام والأنهار. قال: «**هو أهون على الله من ذلك**»؛ **أي**: من أن يجعل ما يخلقه على يده مُضِلًّا للمؤمنين، ومشكِّكًا لقلوب الموقنين؛ بل يزيد الذين آمنوا إيمانًا، وليرتاب الذين في قلوبهم مرض والكافرون)[١].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: (فدل ما ثبت من ذلك على أن قوله: «**هو أهون على الله من ذلك**» ليس المراد به ظاهره، وأنه لا يجعل على يديه شيئًا من ذلك؛ بل هو على التأويل المذكور [**يعني**: تفسير القاضي عياض؛ السالف الذكر])[٢].

وأما استدلاله رحمه الله بحديث جابر رضي الله عنه فلا يستقيم إلَّا بعد التسليم بصحة ثبوته؛ وهذا ما لا يتم له؛ لعلَّتين:

---

(١) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٩٢).

(٢) «فتح الباري» (١٣/ ١١٦).

العلة الأولى: أن مداره على أبي الزبير المكي عن جابر ﷺ. وأبو الزبير مدلِّس[١]، وقد عنعنه عن جابر، وأحاديثه لا يُحتجُّ بها ما لم يصرِّح بالسماع فيها عن جابر، أو يكون الراوي عنه هو الليث بن سعد؛ كما نصَّ على ذلك جماعة من أهل العلم.

قال الحافظُ عبد الحقِّ الإشبيلي ﷺ: (أبو الزُّبير يُدلِّس في حديثِ جابر، فإذا ذكر سماعه منه، أو كان من رواية الليث عن أبي الزُّبير = فهو صحيح)[٢]. نقله عنه ابن القطَّان الفاسي ووافقه[٣].

وقال الإمام الذهبي ﷺ: (وفي صحيح مسلم عدَّة أحاديث مما لم يوضِّح فيها أبو الزبير السماع عن جابر، وهي من غير طريق الليث عنه؛ ففي القلب منها شيء)[٤]. وأبو الزبير في هذه الرواية لم يُصرح بالتحديث، ولم يكن الرَّاوي عنه الليث بن سعد. و انضمَّ إلى هذه العلة علَّةٌ أخرى؛ وهي:

العلَّة الثانية: تفرُّده بزيادةٍ لم تقع في الأحاديث الأخرى - بحسب ما وقفت عليه منها -؛ وهي قوله: **«ثم يأمر السماء فتمطر فيما يرى الناس، ويقتل نفسًا ثم يحييها فيما يرى الناس»**، فهذه الزيادة خالف فيها الثقات الذين رووا أحاديث الباب. وعلى هذا؛ فلا يُحتمل منه مثل هذا التفرُّد.

ومن هنا يتبين لنا أن ما ذهب إليه الإمام الطحاوي ﷺ بناءً على ما استند إليه من هذين الحديثين = مذْهب مرجوحٌ؛ لمخالفته للدلائل المتكاثرة التي سبق ذِكْرها.

---

(١) انظر: «تهذيب الكمال» للمزي (٦/ ٥٠٣)، و«تقريب التهذيب» لابن حجر (٨٩٥)، و«جامع التحصيل» للعلائي (٢٦٩).
(٢) «الأحكام الوسطى» (٣/ ٢٤٨).
(٣) انظر: «بيان الوهم والإيهام» (٤/ ٢٩٨). (٤) «ميزان الاعتدال» للذَّهبي (٤/ ٣٩).

ولذا قال أبو العباس القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأمَّا من قال: إنَّ ما يأتي به الدجَّال حِيلٌ ومخارق ـ فهو معزول عن الحقائق؛ لأن ما أخبر به النبي ﷺ من تلك الأمور حقائق لا يحيل العقل شيئًا منها = فوجب إبقاؤها على حقائقها)[1]. وإنما سُقت موقف الإمام الطحاوي، وخرجْتُ عن شرط هذه المباحث؛ مع كون شبهته ـ فيما يظهر ـ تستند إلى دليل نقلي، لا إلى مُعارِض عقلي = كي لا يظنَّ ظانٌّ أن تأويله رَحِمَهُ اللَّهُ نابعٌ عن استشكالٍ عقليٍّ مَحْضٍ؛ فيُتَّخذ ذلك وليجة للنيل منه، أو الاعتضاد بقوله. فبيان مآخذ أهل العلم ونفي موارد الظنون عنهم؛ ممَّا يتغيَّاه هذا البحث؛ لقطْع علائق المتأولين المتعلِّقين بأذيال أهل العلم؛ فضلًا عن كون ذلك من لوازم الديانة.

المعارض الثالث: زعمُهم: أنَّ هذه الخوارق مخالفة لسنن الله... إلخ.

فالجواب: قد سبقت الإبانة عن بطلان هذه الشبهة في المبحث المنعقد لدفع المعارض العقلي عن آيات الأنبياء؛ بما يُغني عن مكرور القول فيها.

المعارض الرابع: زعمهم: أنَّ هذه الأحاديث متضمِّنةٌ لما يصادم القطعيات المعلومة من الدين؛ كتخلُّف أخبار الرُّسل، أو كونها عبثًا...

فالجواب: أنَّه تهويلٌ يفتقر إلى تحقيق. وبرهانُ زيف ما ذكروه أنَّ القول بتخلُّف أخبار الرسل في هذه الأحاديث إنما يصح في حال انطوائها على جزم كل نبيٍّ بخروج الدجال في زَمَنِه، ولو وقع ذلك لصحَّ التوقُّف حينئذ في تصحيح تلك الأحاديث. ومضمون تلك الأحاديث يشهد بخلاف ذلك؛ لأنه إنما وقع التحذير من الأنبياء

---

(١) «المفهم» (٧/ ٢٦٩).

لأممهم خوفًا من خروجه فيهم. والأحاديث لم تتضمَّن أنهم قطعوا بذلك. وحاصل الأمر: أن تحذير الأنبياء ﷺ من الدجال هو كتحذيرهم لأممهم من السَّاعة؛ فكما أن الدجال لم يخرج في زمنهم؛ فكذا السَّاعة لم تقم في زمنهم. فعدُّ الأول خلفًا في الأخبار دون الآخر؛ تحكُّمٌ بلا برهان[١].

المعارض الخامس: إحالة بعضهم لما ورَدَ من شأن الكتابة بين عيني الدجال، ومنْعه من حملها على حقيقتها؛ بدعوى أنه لو حملت تلك الكتابة على الحقيقة لاستوى في إدراك ذلك المؤمن والكافر. . .إلخ.

فالجواب عن ذلك: أنَّ العقل لا يحيل ذلك، والربُّ تبارك وتعالى لا يُعجِزه أن يصرِف الكافر عن إدراك هذه الكتابة. وعلى هذا؛ فحملهم الوارد في هذا الحديث من أمر الكتابة على معنى ما ثبت من سمات حَدْثه، وشواهد عجْزه، وظهور نقصه = (عُدولٌ وتحريفٌ عن حقيقة الحديث، من غير موجبٍ لذلك. وما ذكره من لزوم المساواة بين المؤمن والكافر في قراءة ذلك لا يلزم؛ من وجهين:

أحدهمـا: أن الله يمنع الكافر من إدراكه؛ ولا سيما وذلك الزمان قد انخرقت فيه عوائد؛ فليكن هذا منها. وقد فُهم ذلك مما جاء في بعض طرقه: «**يقرؤه كل مؤمن؛ كاتبٍ وغير كاتب**» وقراءة غير الكاتب خارقة للعادة.

وثانيهما: أن المؤمن إنَّما يُدركه؛ لتثبُّتِه، ويقظتِه، ولسوء ظنِّه بالدَّجال، وتخوُّفه من فتنته. فهو في كل حال يستعيد النظر في أمره، ويسْتزيد بصيرةً في كذبه؛ فينظر في تفاصيل أحواله، فيقرأ سطور كفره وضلاله، ويتبيّن عين محاله.

---

(١) **انظر**: «موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف» (٣٠٥).

وأما الكافر فَمَصْروف عن ذلك كله؛ بغفلته، وجهْله. وكما انصرف عن إدراك نقص عوره، وشواهد عجزه؛ كذلك يُصرَف عن فهْم قراءة سطور كفره ورَمْزِه)[١].

قال الإمام النووي رحمه الله: (الصحيح الذي عليه المحققون: أنَّ الكتابة المذكورة حقيقة، جعلها الله علامة قاطعة يكذب بها الدجال، فيُظهِر الله المؤمنين عليها، ويخفيها على من أراد شقاوته.

وحكى عياضٌ خلافًا، وأن بعضهم قال: هي مجازٌ عن سمة الحدوث عليه = وهو مذْهب ضعيف، ولا يلزم من قوله: «**يقرؤه كل مؤمن؛ كاتبٍ وغير كاتب**» أن لا تكونَ الكتابةُ حقيقةً؛ بل يقدر الله على غير الكاتب علم الإدراك، فيقرأ ذلك، وإنْ لم يكن سبق له معرفةُ الكتابة؛ وكأنَّ السرَّ اللطيف في أن الكاتب وغير الكاتب يقرأ ذلك؛ لمناسبة أن كونه أعور، يدركه كلُّ من رآه. فالله أعلم)[٢].

وأمَّا من ذهب إلى تأويل الأحاديث الدالَّة على الوجود العيني للدجَّال بحملها على الرمز والإشارة؛ وأنَّها ترمز إلى الخرافة والدجل، التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها ـ كما ذهب «محمد عبده» ـ. أو رمز على الشرِّ واستعلائه ـ كما تأوله «محمد أسد» وارتضاه «مصطفى محمود» ـ = فكلُّ هذه التأويلات لا تثبت على قدم، وبطلانها بيِّنٌ من وجوه:

الأول: أن هذه التأويلات مؤسَّسة ـ فيما يظهر ـ على الإحالة. ولا إحالة تمنع من قبول أحاديث الدجَّال والتسليم بها؛ بل هي جارية على سنن العقْل، والشرعُ مُثْبت لها. وما أثبته الشرعُ فهو ـ يقينًا ـ موافقٌ

(١) «المفهم» (٧/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٢) انظر: «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ١٢٥ ـ ط. دار السلام).

للعقل. ومن تأمَّل هذا في جميع ما أخبر به الرسول ﷺ فمحالٌ أن تزل قدمه عند ورود بعض ما يُشكِل على هذا الأصل.

الثاني: أنَّ هذه التأويلات لازمُها القَدْحُ في جَناب المصطفى ﷺ؛ لأنه من المتقرر شرعًا وعقلًا: أنَّ من أراد النُّصح والبيان لأحدٍ من الخلق؛ فإنَّه لا بد أن يَعْمِدَ إلى أقرب الطرق للإفهام، ويتخيَّر من الألفاظ ما تحصل به الإبانة، وتقع به النصيحة. فإن تحاشى مريد النصيحة هذا السبيل؛ بأنْ عمَد إلى الإبهام مع الحاجة إلى البيان؛ استدلَّ الناظر في حال هذا المتنكِّب عن هذا السبيل على أحد أمرين:

الأول: إمَّا أن يكون جاهلًا، عاجزًا عن الإبانة.

الوجه الآخر: أن يكون أراد تضليل المخاطَب، وإيقاعه في الحيرة.

ولا ريب أن المتأولين لهذه الأحاديث، بحمْلهم لها على خلاف الظاهر المتبادر منها؛ يلزمهم في وصف الرسول ﷺ أحد هذين الأمرين، وكلاهما شرٌّ.

أمَّا الأول: فلأنَّه من المعلوم أن النبي ﷺ أفصح الخلقِ لسانًا، وأكملهم بيانًا؛ فمُحال عليه ﷺ أن تتواتر عنه الأحاديث بالتحذير من الدجال وفتنته، ويتناقلها أصحابه رضوان الله عليهم؛ على ظاهرها المتبادر، ويرويها دواوين العلم وحُفَّاظ السُّنَّة، وفقهاء الملة = مع كونهم غُفْلًا عن معرفة معناها، والإحاطة بمدلولها. ويكون هؤلاء المخالفون هم أعرفَ النَّاس بمراده ﷺ، وأدْرى بمقصوده = فإنَّ هذه سفسطةٌ لا يقرُّها عاقل.

وأما الأمر الثاني: فلمصادمته للقطعيات الدالَّة على تبليغ المصطفى ﷺ للدين الذي بُعِث به، وأدائه للأمانة المنوطة به؛ قال جلَّ وعــــلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧] ولقوله جلّ وعلا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وإيقاع البلاغ لا يتم إلا بأمرين:

الأول: إيضاح الخطاب من المبلِّغ بأقرب طريقٍ يُوصِل إليه.

والأمر الثاني: استبانة المخاطبين قصده من الخطاب.

فحصول الأول دون الثاني يمنع وصف المبلِّغ بأنه بلَّغ ما أُنزِل إليه. وهذا محال في حقِّ نبينا ﷺ؛ فإنَّه قد شهدت له بذلك أمته، واستُنطقت بذلك في أعظم مجْمَع لها؛ في خطبته في حجَّة الوداع، وكان الصحابة رضوان الله عليهم زهاء أربعين ألفًا. كما في الحديث الذي أخرجه مسلم بسنده عن جابر: «**وأنتم تُسألون عنِّي. فما أنتم قائلون؟**» قالوا: نشهد أنك قد بلَّغتَ وأدَّيتَ، ونصحْتَ. فقال بإصبعه السبَّابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس: «**اللهم اشهد، اللهم اشهد**» ثلاث مرات)(١).

فتقرَّر من ذلك: أنَّ أصحابه رضوان الله عليهم عقَلوا عنه ما بلَّغهم إيّاه، وأنّه لم يُقبض ـ عليه الصلاة والسلام ـ حتى نصح الأمة أتمَّ النصح وأجلاه، وبيَّن لها دينها أبلغ بيان.

الوجه الثالث: أنَّ حمْل هذه الأحاديث الدالة على تشخص الدجال، وعلى تعيُّن وجوده، وخروجه على جهة الرَّمز والتخييل بلا قرينة يفهم منها ذلك = عدولٌ عن الظاهر المتبادَر بلا برهان.

وأمَّا ما فهمه العلَّامة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي رحمه الله من الأحاديث المتكاثرة في الدجال؛ من أنَّه تارةً يقصد بها الإنجليز، وأن

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب «الحج»، باب «حجة النبي ﷺ» (٢/ ٨٩٠ ـ رقم [١٢١٨]).

الخوارق التي معه عبارة عن تمثيل يقصد ﷺ به العلوم العصرية، والمخترعات الحادثة التي استعان بها أولئك الإنجليز لنصرة اليهود لإقامة دولتهم = فهذا الفهم بعيدٌ جدًّا؛ ومردُّ ذلك هو من جهة عدم تحقيق مناط هذه الأحاديث؛ لا من جهة إحالة عقله لها قطعًا؛ لأنَّه ممَّا لا ريب فيه أن العلَّامة السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ إمامٌ سلفيٌّ مُتَّبِع للدَّلائل، والقادح في هذا التخريج الذي أعمله الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ = هو أنَّ النصوص تردُّه، وتدلُّ على خلافه. إذْ كيف يُحمل قوله ﷺ: **«ما بُعث نبيٌّ إلَّا وقد أنذر أُمَّته الأَعورَ الكذَّاب. ألا إنَّه أَعور. وإنَّ ربكم ليس بأعور وإنَّ بين عينيه مكتوب «كافر»»**[1] = على التمثيل، ويُحْمل هذا الإبداء والإعادة في شأن شخص بعينه على شعْب، أو أمَّة من الأمم؟!.

ولو كان ﷺ مرامه بالدجال خلاف ما دلَّ عليه لفظه؛ لوقع الخُلف في قوله ﷺ: **«فإنِّي سأصفه لكم صفة لم يصفْها إياه نبيٌّ قبلي»** لأن مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام هذا: أنَّه سيكشف عن حال الدجال، ونعته؛ بما معه من خوارق، وبما فيه؛ كشفًا يُغني عن وصف كل نبي ممَّن قبله، فضلًا عن وصف غيرهم ممن يقصرون عن رتبة النبوة، ومنزلة الرسالة.

وفهْم الشيخ عبد الرحمٰن السعدي ـ برَّد الله مضجعَه ـ يعود بالإبطال على وصفه ﷺ الذي هو أتمُّ الوصف وأعلاه، وأدلُّه، وأجلاهُ = وكلُّ تأويل يعودُ على ما دلَّ عليه النصُّ بالإبطال؛ فهو حقيقٌ بألَّا يُلتفَت إليه.

ثم يقال: إنَّه لو كان غرض النبي ﷺ الكشف عن فتنة هؤلاء الإنجليز؛ لأبان عن ذلك بأوضح إشارة، وأدلِّ عبارة.

---

(١) تقدم تخريجه في المطلب الأول.

وممَّا يدلُّ على قلق هذا التأويل في نفس الشيخ السعدي رحمه الله عدم اطمئنانه إليه؛ لكونه يعارض الأحاديث الدالَّة على الوجود العيني للدجال = أنَّه عاد ليقرِّر ذلك بقوله: (ولا بدَّ أن تتوسَّع سيطرة اليهود، ولا بدَّ لهم من التضييق على جيرانهم من الحكومات العربية، ولا بدَّ أن يتبيَّن مَن الشخص منهم الذي هو المسيح الدجَّال المعيَّن بذاته، وتجري بقيَّة ما ذكره الرسول ﷺ على يده؛ حتى ينزل عيسى ابن مريم...) إلخ.

ويبقى القول إنَّ تأكيده تأويل خوارق الدجَّال بأنها المخترعات الحديثة التي ظهرت عند الإنجليز = قولٌ يفتقرُ إلى برهان يعضده، وحجَّة تسنده؛ وليس شيءٌ من ذلك؛ بل الأدلة على خلافه. لأنَّ هذه المخترعات مهما قيل في غرابتها؛ إلَّا أنها عند التحقيق لا تبلغ مبلغ الخوارق التي تجري على خلاف السنن الكونية؛ التي أودعها الله تعالى في الكون. ومردُّ هذا التفسير عند الشيخ رحمه الله: ارتكازُه على ما ورد في حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، الذي فيه: **«هو أهون على الله من ذلك»**[1].

وقد سَلَف بيان ضعف الارتكاز على هذا الحديث في تحقيق هذا المعنى. والله أعلم.



(١) تقدم تخريجه في المطلب الأوَّل.

المبحث الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث الجسَّاسة

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق حديث الجسَّاسة.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث الجَسَّاسة.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث الجساسة.

المطلب الأول

سوق حديث الجساسة

عن عَامِرِ بنِ شَرَاحِيلَ الشَّعْبِيِّ، أَنَّهُ سَأَلَ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ ـ أُخْتَ الضَّحَّاكِ بن قَيْسٍ ـ وَكَانَتْ من الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ. فقال: حَدِّثِينِي حَدِيثًا سَمِعْتِهِ من رسول اللهِ ﷺ لا تُسْنِدِيهِ إلى أَحَدٍ غَيْرِهِ.

فقالت: لَئِنْ شِئْتَ لأَفْعَلَنَّ.

فقال لها: أَجَلْ؛ حَدِّثِينِي. ـ فذكرتْ قصَّةَ تأَيُّمِها من زوجِها، واعتدادها عند ابن أم مكتوم، ثم قالت: ـ فلما انْقَضَتْ عِدَّتِي سمعتُ نِدَاءَ الْمُنَادِي، مُنَادِي رسول اللهِ ﷺ يُنَادِي: الصَّلاةَ جَامِعَةً، فَخَرَجْتُ إلى الْمَسْجِدِ فَصَلَّيْتُ مع رسول اللهِ ﷺ، فَكُنْتُ في صَفِّ النِّسَاءِ التي تَلِي ظُهُورَ الْقَوْمِ، فلما قَضَى رسول اللهِ ﷺ صَلاتَهُ جَلَسَ على الْمِنْبَرِ وهو يَضْحَكُ، فقال: **«لِيَلْزَمْ كُلُّ إِنْسَانٍ مُصَلَّاهُ»** ثُمَّ قال: **«أَتَدْرُونَ لِمَ جَمَعْتُكُمْ؟»** قالوا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قال: **«إني والله ما جَمَعْتُكُمْ لِرَغْبَةٍ ولا لِرَهْبَةٍ، وَلَكِنْ جَمَعْتُكُمْ لأَنَّ تَمِيمًا الدَّارِيَّ كان رَجُلًا نَصْرَانِيًّا، فَجَاءَ فَبَايَعَ، وَأَسْلَمَ، وَحَدَّثَنِي حَدِيثًا وَافَقَ الذي كنتُ أُحَدِّثُكُمْ عن مَسِيحِ الدَّجَّالِ: حدثني أَنَّهُ رَكِبَ في سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ مع ثَلاثِينَ رَجُلًا من لَخْمٍ وَجُذَامَ، فَلَعِبَ بِهِمُ الْمَوْجُ شَهْرًا في الْبَحْرِ، ثُمَّ أرفؤوا[1] إلى جَزِيرَةٍ في الْبَحْرِ حتى مَغْرِبِ الشَّمْسِ، فَجَلَسُوا في أَقْرُبِ[2] السَّفِينَةِ، فَدَخَلُوا**

---

(١) **«أرفؤوا»**: أَرْفَأْتَ السفينةَ: إذا قرَّبتها من الشط. والموضع الذي تشد فيه المرفأ. **انظر**: «النهاية في غريب الحديث» (٣٦٦).

(٢) **«أَقْرُب»** ـ بضم الراء ـ: سفن صغار تكون مع السفن الكبار كالجنائب لها، يتصرَّف فيها الركاب لقضاء حوائجهم. واحدها: قارَب، وجمعه: قوارب. وأمَّا أقرب فهو صحيح؛ ولكنه خلاف القياس. وقيل: أقرُب السفينة: أدانيها، وما قارَب الأرضَ منها. «شرح النووي على صحيح مسلم» (١٨/ ٨١).

الْجَزِيرَةَ، فَلَقِيَتْهُمْ دَابَّةٌ أَهْلَبُ[١] كَثِيرُ الشَّعَرِ، لا يَدْرُونَ ما قُبُلُهُ من دُبُرِهِ من كَثْرَةِ الشَّعَرِ، فَقَالُوا: وَيْلَكِ! ما أَنْتِ؟

فقالت: أنا الْجَسَّاسَةُ.

قالوا: وما الْجَسَّاسَةُ؟

قالت: أَيُّهَا الْقَوْمُ! انطَلِقُوا إلى هذا الرَّجُلِ في الدَّيْرِ[٢]؛ فإنه إلى خَبَرِكُمْ بِالأَشْوَاقِ.

قال: لَمَّا سَمَّتْ لنا رَجُلًا؛ فَرِقْنَا منها أَنْ تَكُونَ شَيْطَانَةً.

قال: فَانْطَلَقْنَا سِرَاعًا حتى دَخَلْنَا الدَّيْرَ؛ فإذا فيه أَعْظَمُ إِنْسَانٍ رَأَيْنَاهُ قَطُّ خَلْقًا، وَأَشَدُّهُ وَثَاقًا، مَجْمُوعَةٌ يَدَاهُ إلى عُنُقِهِ ما بين رُكْبَتَيْهِ إلى كَعْبَيْهِ بِالْحَدِيدِ.

قُلْنَا: وَيْلَكَ! ما أنت؟

قال: قد قَدَرْتُمْ على خَبَرِي، فَأَخْبِرُونِي: ما أَنْتُمْ؟

قالوا: نَحْنُ أُنَاسٌ من الْعَرَبِ رَكِبْنَا في سَفِينَةٍ بَحْرِيَّةٍ، فَصَادَفْنَا الْبَحْرَ حين اغْتَلَمَ، فَلَعِبَ بِنَا الْمَوْجُ شَهْرًا، ثُمَّ أَرْفَأْنَا إلى جَزِيرَتِكَ هذه، فَجَلَسْنَا في أَقْرُبِهَا، فَدَخَلْنَا الْجَزِيرَةَ، فَلَقِيَتْنَا دَابَّةٌ أَهْلَبُ كَثِيرُ الشَّعَرِ لا يُدرَى ما قُبُلُهُ من دُبُرِهِ من كَثْرَةِ الشَّعَرِ، فَقُلْنَا: وَيْلَكِ! ما أَنْتِ؟

فقالت: أنا الْجَسَّاسَةُ.

قُلْنَا: وما الْجَسَّاسَةُ؟

قالت: اعْمِدُوا إلى هذا الرَّجُلِ في الدَّيْرِ؛ فإنه إلى خَبَرِكُمْ بِالأَشْوَاقِ.

---

(١) «أهلب»؛ أي: كثيرة الشعر، ذَكَّر الصِّفَةَ؛ لأنَّ الدَّابَّة تَقَعُ على الذَّكَر والأنثى. «النهاية في غريب الحديث» (٥/ ٦٢٥).

(٢) «الدَّير»: خانُ النصارى، جمعه: أدْيارٌ. انظر: «القاموس المحيط» (٥٠٦).

فَأَقْبَلْنَا إِلَيْكَ سِرَاعًا، وَفَزِعْنَا منها، ولم نَأْمَنْ أَنْ تكُونَ شَيْطَانَةً.

فقال: أَخْبِرُونِي عن نَخْلِ بَيْسَانَ[1].

قُلْنَا: عن أَيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟

قال: أَسْأَلُكُمْ عن نَخْلِهَا: هل يُثْمِرُ؟

قُلْنَا له: نعم.

قال: أَمَا إنه يُوشِكُ أَنْ لَا تُثْمِرَ.

قال: أَخْبِرُونِي عن بُحَيْرَةِ الطَّبَرِيَّةِ.

قُلْنَا: عن أَيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟

قال: هل فيها مَاءٌ؟

قالوا: هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ.

قال: أَمَا إِنَّ مَاءَهَا يُوشِكُ أَنْ يَذْهَبَ.

قال: أَخْبِرُونِي عن عَيْنِ زُغَرَ[2].

قالوا: عن أَيِّ شَأْنِهَا تَسْتَخْبِرُ؟

قال: هل في الْعَيْنِ مَاءٌ؟ وَهَلْ يَزْرَعُ أَهْلُهَا بِمَاءِ الْعَيْنِ؟

قُلْنَا له: نعم، هِيَ كَثِيرَةُ الْمَاءِ، وَأَهْلُهَا يَزْرَعُونَ من مَائِهَا.

قال: أَخْبِرُونِي عن نَبِيِّ الْأُمِّيِّينَ؛ ما فَعَلَ؟

قالوا: قد خَرَجَ من مَكَّةَ، وَنَزَلَ يَثْرِبَ.

قال: أَقَاتَلَهُ الْعَرَبُ؟

قُلْنَا: نعم.

قال: كَيْفَ صَنَعَ بِهِمْ؟

---

(١) بيسان: من أرض الأردن بها عيون ومياه. «معجم البلدان» (٢/ ٢٠٢).

(٢) «عين زُغر»: زُغَر بوزن صُرَد: عَيْن بالشَّام من أرْض البَلْقاءِ. «النهاية في غريب الحديث» (٢/ ٧٤٩).

فَأَخْبَرْنَاهُ أَنَّهُ قد ظَهَرَ على من يَلِيهِ من الْعَرَبِ، وَأَطَاعُوهُ.

قال لهم: قد كان ذلك؟

قُلْنَا: نعم.

قال: أَمَا إِنَّ ذَاكَ خَيْرٌ لهم أَنْ يُطِيعُوهُ، وَإِنِّي مُخْبِرُكُمْ عَنِّي: إني أنا الْمَسِيحُ، وَإِنِّي أُوشِكُ أَنْ يُؤْذَنَ لي في الْخُرُوجِ، فَأَخْرُجَ، فَأَسِيرَ في الأرض، فلا أَدَعَ قَرْيَةً إلا هَبَطْتُهَا؛ في أَرْبَعِينَ لَيْلَةً غير مَكَّةَ وَطَيْبَةَ، فَهُمَا مُحَرَّمَتَانِ عَلَيَّ كِلْتَاهُمَا، كُلَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أَدْخُلَ وَاحِدَةً أو وَاحِدًا مِنْهُمَا اسْتَقْبَلَنِي مَلَكٌ بيده السَّيْفُ صَلْتًا يَصُدُّنِي عنها، وَإِنَّ على كل نَقْبٍ منها مَلائِكَةً يَحْرُسُونَهَا».

قالت ـ أي: فاطمة بنت قيس ـ: قال رسول اللهِ ﷺ ـ وَطَعَنَ بِمِخْصَرَتِهِ[1] في الْمِنْبَرِ ـ: «هذه طَيْبَةُ، هذه طَيْبَةُ، هذه طَيْبَةُ ـ يَعْنِي: الْمَدِينَةَ ـ ألا هل كنت حَدَّثْتُكُمْ ذلك؟» فقال الناس: نعم. «فإِنَّه أَعْجَبَنِي حَدِيثُ تَمِيمٍ أَنَّهُ وَافَقَ الذي كنتُ أُحَدِّثُكُمْ عنه وَعَنِ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ، ألا إِنَّه في بَحْرِ الشام، أو بَحْرِ الْيَمَنِ؛ لا، بَلْ مِن قِبَلِ الْمَشْرِقِ، ما هو[2] من قِبَلِ الْمَشْرِقِ، ما هو من قِبَلِ الْمَشْرِقِ، ما هو ـ وَأَوْمَأَ بيده إلى الْمَشْرِقِ ـ».

قالت: فَحَفِظْتُ هذا من رسول اللهِ ﷺ)[3].

* * * * *

(١) «بمخصرته»: والمِخْصَرَةُ كمِكْنَسَةٍ: ما يُتَوَكَّأُ عليه؛ كالعَصا ونَحْوِهِ وما يأخُذُه المَلِكُ يُشيرُ به إذا خاطَبَ والخَطيبُ إذا خَطَبَ. «القاموس المحيط» (٤٩٢).

(٢) «من قبل المشرق ما هو»: لفظة: «ما هو» زائدة صلة للكلام ليست بنافية والمراد إثبات أنه فى جهات المشرق. انظر: «شرح صحيح مسلم» (١٨/ ٣٣).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب «الفتن وأشراط السّاعة» باب «قصّة الجسّاسة» (٤/ ٢٢٦١ ـ رقم [٢٩٤٢]).

□ تمهيد:

تنقسم مواقف المخالفين لما دلَّ عليه هذا الحديث إلى موقفين:

الموقف الأول: مَن ذهب إلى ردِّ الحديث ضِمنًا؛ لا صراحةً.

الموقف الثاني: من رَدَّهُ تصريحًا.

أما أصحاب الموقف الأول فيتمثل في: كلِّ من ردَّ الأحاديث الدالَّة على خروج الدجال، وطعن فيها؛ فردُّ تلك الأحاديث يلحق بها من باب أولى «حديث الجسَّاسة». وعلى هذا؛ فكلٌّ من طوائف الجهمية والخوارج، وجماعات من المعتزلة، وطوائف من أهل الأهواء المعاصرين = هم ممن يأبى القبول بدلالة حديث الجسَّاسة.

وأما أصحاب الموقف الثاني: فأوَّل من تولَّى ردَّ هذه الحديث صراحةً ـ فيما يظهر ـ هو الشيخ محمد رشيد رضا؛ حيث أجلب عليه بأوقارٍ من الشبهات؛ سواءٌ كانت من جهة الرواية، أو من جهة الدِّراية.

ومما قاله في ذلك: (... ثم إنَّ روايةَ الرسول ﷺ عن تميم الداري إنْ سَلِم سندُها من العِلل هل تجعل الحديثَ ملحَقًا بما حدَّث به النبي ﷺ من تلقاء نفسه، فيُجزَمُ بصدق أصله، قياسًا على إجازته ﷺ، أو تقريره للعمل إذ يدلُّ حله وجوازه[1]؟

والظاهر لنا أنَّ هذا القياس لا محلَّ له هنا، والنبي ﷺ ما كان يعلم الغيب؛ فهو كسائر البشر يحْمِل كلامَ النَّاس على الصدق؛ إذا لم تحف به شبهة. وكثيرًا ما صدَّق المنافقين والكفَّار في أحاديثهم، وحديث

---

(١) كذا في قرص مجلة المنار المدمج، ولعل الصواب: (على حله وجوازه).

العرنيين[١]، وأصحاب بئر معونة[٢]؛ ممَّا يدلُّ على ذلك. وإنما كان يعرف كذِب بعض الكاذبين بالوحي، أو بعض طرق الاختبار، أو أخبار الثقات، ونحو ذلك من طرق العلم البشري. وإنَّما يمتاز عن غيرهم بالوحي، والعصمة من الكذب، وما كان الوحي ينزل إلَّا في أمر الدين، وما يتعلق بدعوته، وحفظه، وحفظ ما جاء به. وتصديق الكاذب ليس كذبًا. . .)[٣].

وممَّا قاله أيضًا: (. . . هل يجب أن تكون حكايته ﷺ لما حدَّث به تميم تصديقًا له؟ وهل كان ﷺ معصومًا من تصديق كل كاذبٍ في خبر؛ فيُعد تصديقه لحكاية تميم دليلًا على صدقه فيها؟ ويُعد ما يردُ عليها من إشكال واردًا على حديث له حكم المرفوع؟ وفي معناه: إقراره ﷺ لعمر على حلفه بأن ابن صيَّاد هو الدجَّال؛ كما تقدَّم = إنَّ ما قالوه في العصمة لا يدخل فيه هذا، فالمُجمَع عليه هو العصمة في التبليغ عن الله تعالى، وعن تعمُّد عصيانه بعد النبوة. . . وتصديقُ الكاذب لا يُعدُّ ذنبًا. . وقال المحقِّق ابن دقيق العيد في مسألة تقريره ﷺ من أوائل شرح الإلمام: (إذا أخبر في حضرة النبي ﷺ عن أمرٍ ليس فيه حكم شرعي؛ فهل يكون سكوتُه ﷺ دليلًا على مطابقته ما في الواقع؛ كما وقع لعمر في حلفه على ابن الصَّيَّاد: هو الدجَّال؟ فهل يدل عدمُ إنكاره على أن ابن الصياد هو الدجال كما فهمه جابر؛ حتى صار يَحلِف عليه، ويستند

---

(١) رواه البخاري في: كتاب «الوضوء»، باب «أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها» (١/ ٥٦ ـ رقم [٢٣٣])، ومسلم في: كتاب «القسامة»، باب «حكم المحاربين والمرتدين» (٣/ ١٢٩٦ ـ رقم [١٦٧١]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «المغازي»، باب «غزوة الرجيع، ورعل، وذكوان، وبئر معونة» (٥/ ١٠٤ ـ رقم [٤٠٨٨])، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «استحباب القنوت في جميع الصلاة» (١/ ٤٦٨ ـ رقم [٦٧٧]).

(٣) مجلة المنار (١٩/ ٢/ ٩٧).

إلى حلف عمر، أو لا يدلُّ؟ فيه نظر. **والأقربُ عندي**: أنه لا يدلُّ؛ لأنَّ مأخذ المسألة، ومناطَها هو العصمة من التقرير على باطل؛ وذلك يتوقَّف على تحقُّق البطلان، ولا يكفي فيه عدم تحقُّق الصحة...إلخ). نقله عنه الحافظ في الفتح ملخَّصًا[1])[2].

وممن نَسَج على مِنوال محمد رشيد رضا: محمود أبو ريَّة، وسيأتي نصُّ كلامه ـ قريبًا ـ. وكذلك: أبو الأعلى المودودي؛ فإنه رَمَى حديث الجسَّاسة بأنَّه «أسطورة ووهم». وفي ذلك يقول: (إن الأمر الذي تحقَّقتُ فيه: أنَّه «أسطورة» هو ذلك الوهم الذي يؤَكّد أنَّ الدجَّال محبوسٌ في مكانٍ ما)[3].



---

(١) **انظر**: «الفتح» (١٣/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠) أصل كلام ابن دقيق العيد في شرحه لـ«الإلمام في أحاديث الأحكام» (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢)، وسيأتي نقله بتمامه ـ إن شاء الله ـ.

(٢) «تفسير المنار» (٩/ ٤٩٥ ـ ٤٩٧).

(٣) «الرسائل والمسائل» لأبي الأعلى المودودي (١/ ٤٧) نقلًا عن «زوابع في وجه السُّنَّة» (٢١٠).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حديث الجسَّاسة

مما أورده الطاعنون في هذا الحديث من المعارضات؛ لردِّه = ما يلي:

الأول: أن الحسَّ يقضي بعدم صحة هذا الحديث.

وبيان ذلك: أن الجزيرة التي رفأ إليها تميم رضي الله عنه وأصحابه بسفينتهم؛ إمَّا أنها في بحر الشام، أو بحر اليمن؛ كما في اللفظ المرفوع - إنْ صحَّ الحديث -. وكلٌّ من البحرين قد مسَحَه علماء البحار في هذه الأزمنة مسحًا = فلو صحَّ وجود هذه الجزيرة، ووجود الدجَّال فيها = لتوافرت هممُهم على نقل ذلك، ولعرفه الناس.

وفي تقرير هذا المعارض؛ يقول محمد رشيد رضا؛ مستفهمًا: (أين هذه الجزيرة التي رفأ إليها تميم وأصحابه في سفينتهم؟ إنها في بحر الشام، أو بحر اليمن؛ كما في اللفظ المرفوع - إنْ صحَّ الحديث -؛ **أي**: في الجهة المقابلة لسواحل سورية من البحر المتوسط، أو الجهة المجاورة لشواطئ اليمن من البحر الأحمر = وكلٌّ من البحرين قد مَسَحه البحَّارة في هذه الأزمنة مسْحًا، وجابوا سطحهما طولًا وعرضًا، وقاسوا مياههما عُمقًا عُمقًا، وعرفوا جزائرهما فردًا فردًا؛ فلو كان في أحدهما جزيرةٌ فيها دير، أو قصرٌ حُبس فيه الدجال، وله جسَّاسة فيها تقابل الناس، وتنقل إليه الأخبار = لعرف ذلك كلَّه كلُّ الناس)[1].

ويقول أبو ريَّة: (لعلَّ علماء الجغرافيا يبحثون عن هذه الجزيرة، ويعرفون أين مكانها من البحر! ثم يخبروننا؛ حتى نرى ما فيها من

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٤٩٤).

غرائب التي حدَّثنا بها ـ سيِّدنا ـ تميم الداري رضي الله عنه)[١].

أمَّا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله فقد ردَّد الشبهة نفسَها: (وهاكم موقفًا آخر من واعظٍ يحب الحكايات، ويستنصت الناس بما تحوي من العجائب!

قال: إنَّ الدجَّال موجود الآن في إحدى الجزر ببحر الشام، أو بحر اليمن، مشدود الوثاق، وقد رآه تميم الداري بعدما غرق في السفينة التي كان يركبها هو وصحبُه، وتحادثوا معه، وهو على وشك الخروج!

وقد حدَّثتْ بذلك فاطمة بنت قيس في سياق طويل!

قال لي طالب يسمع الدرس: هل يمكن أن نذهب في رحلة إلى هذه الجزيرة؛ لنرى الدجال؟

قلتُ له: وماذا تفعل برؤيته؟ الدجالون كثيرون، وإذا تحصَّنت بالحق نجوتَ منهم، ومن كبيرهم عندما يخرج!

قال: ألم يزُر أحدٌ هذه الجزيرة بعد تميم الداري؟

فآثرتُ السكوتَ، وحرفْتُ الطالبَ عن الموضوع بلباقة.

إنَّ أساطيل الرومان، والعرب، والترك، والصليبيين؛ تجوب البحر الأبيض المتوسط، والأحمر من بضعة عشر قرنًا، ولم ترَ هذه الجزيرة.

وفي عصرنا هذا طُرِق كلُّ شبرٍ في البرِّ والبحر، والتُقِطت صورٌ لأعماق المحيطات عن طريق الأقمار الصناعية! فأين تقع هذه الجزيرة؟...)[٢].

الثاني: أنَّ عدمَ ظهور الدجَّال إلى اليوم كافٍ في وهْن هذه الرواية.

---

(١) «أضواء على السُّنَّة المحمدية» (١٨٣ ـ هامش رقم [٢]).
(٢) «السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» (٢٠٣ ـ ٢٠٤).

وفي تقرير هذه الشبهة يقول أبو الأعلى المودودي ـ عفا الله عنه ـ: (إنَّ النبي ﷺ استصوب بيان تميم الداري تقريبًا في ذلك الحين. ولكن؛ ألا يكفي عدم ظهور هذا الشخص الذي رآه تميم الداري محبوسًا في الجزيرة قبل ثلاثة عشر قرنًا ونصف قرن = ألا يكفي عدم صحَّة إخباره بأنه الدجَّال؟)[1].



(١) «الرسائل والمسائل» (١/٤٧ ـ ٥٠) نقلًا عن «الزوابع» (٢١٤).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث الجساسة

من المتحقَّق علمُه بين نُقَّاد الحديث: صحَّة إسناد حديث فاطمة بنت قيس، وبراءة متنه ممَّا يُستنكر. ولا أعلم حتى ساعتي هذه - بحسب قاصر نظري - مَنْ ردَّه وطعَن فيه من الأئمة المعتبَرين؛ بل إن الإمام البخاري رحمه الله مع إعراضه عن إخراج الحديث، واكتفائه بإخراج حديث جابر عن عمر[1] رضي الله عنهما الوارد في ابن الصَّيَّاد؛ سالكًا في ذلك مسْلك الترجيح[2] = إلَّا أنه مع ذا نطق بتصحيح حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها؛ كما نقله عنه تلميذه الإمام الترمذي رحمه الله؛ حيث قال: (سألتُ محمدًا عن هذا الحديث [**يعني**: حديث الجسَّاسة] فقال: يرويه الزهري عن أبي سلمة عن فاطمة بنت قيس.

قال محمد: وحديث الشعبي عن فاطمة بنت قيس في الدجَّال = هو حديث صحيح)[3].

فلم يحملْه رحمه الله رجحان حديث جابر رضي الله عنه عنده على الطعن في حديثنا هذا.

وعلى هذا؛ ينبغي النظر فيما ثوَّره الشيخ محمد رشيد رضا وغيرُه على متن الحديث من الاعتراضات العقلية، فيقال:

أما دعوى المعترضين: أنَّ كُلًّا من البحرين قد مَسَحَهُ البحَّارة في هذه الأزمنة مسحًا... إلخ ما قالوا.

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «الاعتصام»، باب «من رأى ترك النَّكير من النبي ﷺ حجَّة...» (٩/١٠٩ - رقم [٧٣٥٥])، ومسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذكر ابن الصيَّاد» (٤/٢٢٤٣ - رقم [٢٩٢٩]).

(٢) **انظر**: «فتح الباري» (١٣/٤٠١ - ط. دار السلام)، و«الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة» (٢٦) كلاهما للحافظ ابن حجر.

(٣) «العلل الكبير» (٢/٨٢٨).

فالجواب عن ذلك يتحصَّل بالنظر في أحد أمرين:

الأوَّل: أن العلم الحديث مع بلوغه في الاتساع والتطوُّر شأوًا عظيمًا؛ إلَّا أنَّه مع هذا الترقِّي في العلوم ما زال الحس يقضي بقصور منجزاته عن الإحاطة بكل شيء. وما مَثَل هؤلاء البحَّارة، وما حصلوه من أَسباب العلوم؛ إلا كمثل شخصٍ حلَّ في فِناءٍ قد أضاءَ له بعض أرجائه، وجرَّ الظلامُ أذيالَه على ما أَكَنَّه الجانب المظلم من أصناف الموجودات التي حالت الظلمة دون اكتشافها في الجانب الآخر من هذا الفناء؛ فأخبر ـ لقصور مداركه ـ أنه لا يوجد شيءٌ ألبتَّة سوى ما رأى. فهذا أخبر بما علم، وليس عدمُ علمه بما غُبِّي عليه بقاضٍ لأن ينفي ما لم يعلم؛ لأن عدم العِلم بالشيءِ لا يسْلُبُه حقيقة الوجوديَّة؛ إن كان كذلك.

فقبول أحاديث المصطفى ﷺ ليس مرهونًا بتصحيح علوم البشر القاصرة لها؛ بل علوم البشر مرهونٌ قبولها بألَّا تخالف ما صحَّ عن النبي ﷺ، ولا يُترك المقطوع بصحَّته لأمرٍ تَعتورُه الظنون، وتحيط به من كل جانب.

والمتأمل في أحوال العلوم ـ مع تطوُّرها نسبيًّا ـ يجدُ أنَّها في طور المَهْد بالنسبة لما يخْفى علينا. وبرهان ذلك: ما نراه من اكتشافات للكهوف، ومعالم، وآثار كانت في حيِّز المجهول عجَزت التكنولوجيا من قبل عن اكتشافها؛ مع وقوع هذه المكتشفات في دائرة أراضي هؤلاء المكتشفين[١]. فلأن يخفى عليها ما هو خارجٌ عن أرضها أَوْلى.

وقد نشرت بعض الصحف خبرًا يتضمَّن اكتشاف جزيرة مغمورة تحت البحر، وهذا نصُّ الخبر:

---

(١) انظر: «دفاع عن السُّنَّة» (٩٦)، و«نهاية التاريخ» للعبدلي (١٧٦).

(تم اكتشاف جزيرة جديدة في الشواطئ السياحية الواقعة بمحافظة أبْيَن[١] من قِبَل أحد صيَّادي المحافظة. وتقع تلك الجزيرة التي اكتُشِفت مؤخَّرًا عن طريق الصدفة في المنطقة الواقعة إلى الشرق من مدينة أصور[٢]، وأمام وادي البرك. وهي من أودية باكازم. وقد أُطلِق على تلك الجزيرة المغمورة تحت مياه البحر اسم: «جزيرة الحوت» نسبةً إلى مكتشفها، واسمه «الحوت»، وهو من ساكني مدينة أصور)[٣].

فانظر؛ كيف قاد الله هذا الصيَّاد لاكتشاف هذه الجزيرة، وأعمى عنها التكنولوجيا التي تتبجَّح بأنها أحاطت بكل شيء خُبْرًا! ولا يظنَّنَّ عَجِلٌ أن الشرع يأمر المكلَّف بالإيمان بأمرٍ لا واقع له؛ فإن هذا مُنتَفٍ في تضاعيف الأدلة الشرعية، لكن الشرع يأمر امتحانًا وابتلاءً بالإيمان لواقع مُغيَّب غير مشهود. والمغالطة تنشأ حين يخلط بين البابين.

بل يقال إنه مع التقدم العلمي والتطور المعرفي لم يقطع أحد إلى الآن أن يعلم مواطن سد يأجوج ومأجوج وهذا السد مقطوع بخبره لوروده في القرآن الكريم فهل العجزُ عن تعيين محله يلزم منه انتفاءُ وجوده؟! ثم يقال أيضًا: إن الربَّ تبارك وتعالى إذا أراد شيئًا هيَّأ أسبابه. فالله جلَّ وعلا من حكمته أن أطلع تميمًا الداري رضي الله عنه، ومَن معه على أمر الدجَّال؛ ليكون ذلك توكيدًا لما كان يُحدِّث به النبي ﷺ أصحابه من شأن الدجَّال.

فالذي قدر على إطلاع تميم رضي الله عنه على هذه الجزيرة قادرٌ على أن يُضِلَّ الناس عنها؛ ليجري قدرُه على وَفق ما قضى وأراد، لا معقِّب لحكمه سبحانه وتعالى.

---

(١) «أبْيَن: مخلاف باليمن، منه عدن. يقال: إنَّه سُمِّي بأبين بن زهير بن أيمن بن الهميسع ابن حميل بن سبأ». انظر: «معجم البلدان» (١/ ٨٦).

(٢) أصور: مخلاف باليمن. انظر: «معجم البلدان» (١/ ١١٨).

(٣) صحيفة «٢٦ سبتمبر» اليمنيَّة يوم الأحد ٢٧ يونيو - حزيران ٢٠٠٤م.

الجواب عن المعارض الثاني:

أمَّا ما اعترض به الشيخ أبو الأعلى المودودي، فدون النَّاظر إنعام الفكر فيه: هل يصلح لأن يكون علة للقدح في الحديث، أو لا؟

وإنِّي لأعجب من استرواح المودودي ـ عفا الله عنه ـ إلى هذه الشبهة المتهافتة، وارتكازه عليها. فليس في تأخُّر خروج المسيح الدجال إلى ساعتنا هذه ما يكون باعثًا للطعن في خبر النبي ﷺ. فليس بمثل هذه المعارضات تُبطل الأخبار. نعم؛ ينقدح الاستشكال، لا الإبطال: لو أنه جاء في الحديث تعيين وقت خروجه، ثمَّ لم يخرج في الوقت المخبَر به = فحينئذ يتَّجه النظر لحلٍّ هذا المشكل.

وبعد نقض هذين الاعتراضين، ينصرف الحديث إلى تعقُّب بعض ما جاء في كلام الشيخ محمد رشيد رضا في إبطال بعض ما تضمَّنه كلامه رحمه الله من الحَيْدة عن الصواب. يغني ذلك عن تعقُّب كلام محمود أبي رية؛ لأنه لا يخرج في كلامه عمَّا قرَّره محمد رشيد رضا.

فأمَّا الشيخ محمد رشيد رضا؛ فإنَّه جعل حكاية النبي ﷺ لما قصَّه عليه تميم رضي الله عنه لا يعدُّ تقريرًا لخبره، ولا تصديقًا لقوله. واعتضد رحمه الله بما نقله الحافظ ابن حجر عن ابن دقيق العيد ـ رحمهما الله تعالى ـ في تحريره مسألة: ما لو أُخبِر بحضرة النبي ﷺ بأمرٍ ليس فيه حكم شرعي؛ هل يُعدُّ سكوتُه من قبيل التقرير لما أخبر، أو لا؟ وقبل مناقشته رحمه الله في قوله، وفيما اعتضد به؛ فإنَّه يَحسن ابتداءً سوقُ كلام ابن دقيق العيد من مصدره، دون الاقتصار على ما نقله الحافظ ابن حجر، الذي نقله عنه الشيخ محمد رشيد رضا.

يقول ابن دقيق العيد رحمه الله:

(. . . **الثالثة**: في قاعدة التقرير والسكوت. ذكر في فن الأصول من ذلك: أن الرسول ﷺ إذا سُئل عن واقعةٍ، فسكت عن جوابها، فيدلُّ

ذلك على أنه لا حُكم لله تعالى فيها. فأمَّا إنْ فُعل فِعْلٌ عنده، أو في عصره، وعَلِم به ـ قادرًا على الإنكار[(١)] ـ فلم ينكره؛ فإن كان مُعتَقَدًا لكافرٍ؛ كالمصلِّي إلى الكنيسة، فلا أثر للسكوت إجماعًا. وإلَّا دلَّ على الجواز إن لم يسبق تحريم، وعلى النسخ إن سبق؛ لأنَّ تقريره ـ مع تحريمه ـ ارتكاب محرَّم، وأيضًا فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، لإيهام الجواز والنسخ.

وقد تصدّى النظرُ، ورأى ذلك في صور:...

رابعُها: أن يُخبَر بحضرته عن أمرٍ ليس بحكم شرعي، يحتمل أن يكون مطابقًا، ويحتمل أن لا يكون؛ فهل يكون سكوته دليلًا على مطابقته؟

مثاله: حلف عمر بحضرته ﷺ أنَّ ابن صيَّادٍ الدَّجالُ، ولم ينكر عليه ذلك؛ فهل يدلُّ ذلك على كونه هو أم لا؟ وفي ترجمة بعض أهل الحديث ما يُشعِر أنه ذهب إلى ذلك.

والأقرب عندي: أنه لا يدلُّ؛ لأن مأخذ المسألة ومناطها ـ **أعني**: كون التقرير حجة ـ هو العصمة من التقرير على باطل، وذلك يتوقَّف على تحقق البطلان، ولا يكفي فيه عدم تحقق الصحَّة؛ إلَّا أن يدَّعي مُدَّعٍ أنَّه يكفي في وجوب البيان عدم الصحَّة؛ فيحتاج إلى بيان ذلك، وهو عاجزٌ عنه. نعم، التقرير يدلُّ على جواز اليمين على حَسَب الظنِّ، وأنه لا يتوقف على العلم؛ لأن عمر رضي الله عنه حلَف على حسب ظنِّه، وأُقرَّ عليه)[(٢)].

---

(١) هذا القيد الذي ذكره المؤلف اعترِض عليه بأنَّ من خصائصه ﷺ: أنَّ وجوب إنكاره المنكر لا يسقط عنه بالخوف على نفسه؛ لأنَّ الله تعالى ضمن له النصر والظفر، بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ [الحجر: ٩٥]، ولأنه لو لم يُنكِره لكان يوهم أن ذلك جائز، وإلَّا لأمر بتركه. **انظر**: حاشية محقِّق الكتاب (١/ ٢١٥)، و«إرشاد الفحول» (١/ ١٨٤ ـ ١٨٥).

(٢) «شرح الإلمام بأحاديث الأحكام» (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢).

فالمتأمل في سياق ما حرَّره الإمام ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللَّهُ يجده لا يُسْعِف الشيخ محمد رشيد رضا فيما توخَّاه من الاعتضاد؛ بل هو دالٌّ على نقيض مقصوده. وبيان ذلك: أن الشيخ محمد رشيد رضا رَحِمَهُ اللَّهُ ساوى بين أمرين مختلفين = سكوتُه ﷺ عن حلف عمر رضي الله عنه على أن ابن الصياد هو الدجَّال، وبين تحديث النبي ﷺ بخبر تميم رضي الله عنه.

والأمران مختلفان قطعًا لمن تأمَّل هاتين الحادثتين، فقول الشيخ محمد رشيد رضا: (هل يجب أن تكون حكايته ﷺ لما حدَّث به تميم تصديقًا له؟... وفي معناه: إقراره ﷺ لعمر على حلفه بأن ابن الصيَّاد هو الدجَّال...)[1] = قولٌ غير سديد؛ ذلك أن سكوته ﷺ هو لعدم تحقُّقه من بطلان ما حلف عليه عمر رضي الله عنه، فلا يُعد هذا السكوت في هذه الحالة تقريرًا، خصوصًا إذا علمت أنَّ من شرْط العمل بالتقرير: ألَّا يعارضه تصريحٌ يخالفه؛ كما هو بيِّنٌ في تحديثه ﷺ. وأمَّا تحديث النبي ﷺ بخبر تميم رضي الله عنه فهو وإن كان تقريرًا إلَّا أنَّه في أعلى مراتبه؛ لكونه نُطْقًا لا مجرَّد سكوت، هذا النُّطقُ خُرج مخرج الرِّضا والموافقة لِمَا كان يُخبر به النبي ﷺ أصحابَه، بعد تجلِّي أمر ابن الصيَّاد له عليه الصلاة والسلام = فكيف يُجعل هذان الأمران المتباينان بمنزلة واحدة؟

ثم؛ إنَّ عَدَّه خبرَ تميم من قبيل الأخبار التي لا يتعلق بها مسائل شرعية = ليس بجيِّد؛ لأنه إذا لم تكن أشراط السَّاعة منها؛ فما الأمور الشرعية إذنْ؟

وأمَّا قوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهل كان [**يعني**: الرسول ﷺ] معصومًا من تصديق كلِّ كاذبٍ في خبره، فيُعد تصديقه لحكاية تميم [رضي الله عنه] دليلًا على صدقه فيها؟).

---

(١) «تفسير المنار» (٩/ ٤٩٥).

وقوله: (ثم إنَّ رواية الرسول ﷺ له عن تميم الداري - إنْ سلم سندُها من العِلل -: هل تجعل الحديثَ مُلحقًا بما حدَّث به النبي ﷺ من تلقاء نفسه، فيُجزم بصدق أصله؟... والظاهر لنا: أنَّ هذا القياس لا محلَّ له هنا. والنبي ﷺ ما كان يعلم الغيب؛ فهو كسائر البشر يحمل كلام الناس على الصدق..). إلخ ما سبق نقلُه.

فيقال: قد انطوى كلامُه رحمه الله على مآخذ، منها:

أنَّ انتفاء علم الغيب عن النبي ﷺ ليس مُطلَقًا؛ كما يظهر من كلام الشيخ وإن كان هذا خلاف مقصوده - قطعًا -؛ بل هو مقصور على ما لم يُعْلِمه الله جلَّ وعلا. **هذا أوَّلًا**.

ثانيًا: أنّه لا يلزم من كونه ﷺ لا يعلم الغيب - إلَّا ما علَّمه الله إيَّاه - = أن يصدِّق خبرَ كلِّ أحدٍ؛ فإن هذا لا يليق بآحاد العقلاء من الناس؛ فضلًا عن أكمل الخلق ﷺ.

فـ(لم يكن - بأبي وأمي - مغفَّلًا، ولم يصدِّق المنافقين؛ **أي**: يعتقد صِدْقهم، بل ولا ظنَّه، وإنما كان الأمر عنده على الاحتمال. ولهذا عاتبه الله ﷻ على الإذن لهم. وهذا واضح بحمد الله.

والعُرَنيون لم يتحقق منهم كذبٌ؛ فلعلَّهم كانوا صادقين في إسلامهم، وإنما بدا لهم أن يرتدُّوا لمَّا وجدوا أنفسهم مُنْفردين بالإبل والراعي؛ بعيدًا عن المدينة.

وقصَّة بئر معونة اختُلِف فيها؛ فلم يتحقَّق فيها شاهدٌ على ما نحنُ فيه)[1].

الثالث: على فرْض أنه ﷺ يحْمل كلام كلِّ أحدٍ على الصدق = فإنَّ ذلك لا يدوم؛ لنزول الوحي بتكذيب مَنْ كذبَ عليه في حديثه. وقد

---

(١) «الأنوار الكاشفة» (٣٠).

كان هذا معلومًا لدى صحابة رسول الله ﷺ؛ حتى قال كعبُ بنُ مالك رضي الله عنه حين تخلَّف عن تبوك: (والله، ما أنعم الله عليَّ من نعمةٍ بعد إذْ هداني أعظَمَ من صِدقِي رسولَ الله ﷺ، أنْ لا أكون كَذَبْتُه فأهلِك؛ كما هلك الذين كذبوا حين أُنزِل الوحي: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾ الآية [التوبة: ٩٥])(١).



(١) أخرجه البخاري: كتاب «التفسير» باب «﴿سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ...﴾ الآية» (٦/٦٨ ـ ٦٩ ـ رقم [٤٦٧٣]).





دفع المعارض العقلي
عن أَحاديث نزول المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق الأحاديث الدالة على نزول عيسى عليه السلام.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث نزول عيسى عليه السلام.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث نزول عيسى عليه السلام.

المطلب الأول

سوق الأحاديث الدالة على نزول المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام

عن سعيد بن المسيَّب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«وَالَّذِي نَفْسِي بيده؛ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُم ابنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا[1]؛ فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ[2]، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ[3]، وَيَفِيضَ الْمَالُ[4] حتى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ؛ حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا من الدُّنْيَا وما فيها».**

ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: (واقرءوا إن شئتم: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]) متفق عليه[5].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«كَيْفَ أَنْتُمْ إذا نَزَلَ ابنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ؟»** متفق عليه[6].

---

(١) **«حَكَما عدلًا»: أي**: ينزل حاكمًا بهذه الشريعة، لا ينزل نبيًا برسالة مستقلة وشريعة ناسخة بل هو حاكم من حكام هذه الأمة. **انظر**: «شرح صحيح مسلم» (٢/ ١٩٠).

(٢) **«يكسر الصليب»: أي**: يكسره حقيقة ويبطل ما يزعمه النصارى من تعظيمه. **انظر**: المصدر السابق.

(٣) **«ويضع الجزية»: أي**: لا يقبلها ولا يقبل من الكفار إلَّا الإسلام ومن بذل منهم الجزية لم يُكَفَّ عنه بها. بل لا يقبل إلَّا الإسلام أو القتل. **انظر**: المصدر السابق.

(٤) «يفيض المال»: بفتح الياء ومعناه يكثر وتنزل البركات وتكثر الخيرات بسبب العدل. المصدر السابق.

(٥) أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء»، باب «نزول عيسى ابن مريم عليه السلام» (٤/ ١٦٨ ـ رقم [٣٤٤٨])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «نزول عيسى ابن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ» (١/ ١٣٦ ـ رقم [١٥٥]).

(٦) أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء»، باب «نزول عيسى ابن مريم عليه السلام» (٤/ ١٦٨ ـ رقم [٣٤٤٩])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «نزول عيسى ابن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ» (١/ ١٣٦ ـ رقم [١٥٥]).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ من أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ على الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**» قال: «**فَيَنْزِلُ عِيسَى ابن مَرْيَمَ ﷺ فيقول أَمِيرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لنا. فيقول: لَا؛ إِنَّ بَعْضَكُمْ على بَعْضٍ أُمَرَاءُ. تَكْرِمَةَ اللهِ هذهِ الْأُمَّةَ**»(١).

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**وَالَّذِي نَفْسِي بيده؛ لَيُهِلَّنَّ ابنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرَّوحاءِ(٢)؛ حَاجًّا، أو مُعْتَمِرًا، أو لَيَثْنِيَنَّهُمَا**»(٣).

وعن النَّواس بن سمعان رضي الله عنه قال: ذَكَرَ رسول الله ﷺ الدَّجَّالَ ذاتَ غَدَاةٍ... الحديث. وفيه: «**فَبَيْنَما هُمْ كَذلِكَ** [أي: بينما الشاب الذي ضربه الدجال بالسيف فقطعه جَزْلَتَيْن، ثمّ دَعَاهُ، فأقبلَ ووجهُه يتهلّل من الضحك سُخْريةً بالدجال] **إِذْ بَعَثَ الله الْمَسِيحَ ابنَ مَرْيَمَ، فَيَنْزِلُ عِنْدَ الْمَنَارَةِ الْبَيْضَاءِ شَرْقِيَّ دِمَشْقَ بين مَهْرُودَتَيْنِ، وَاضِعًا كَفَّيْهِ على أَجْنِحَةِ مَلَكَيْنِ؛ إذا طَأْطَأَ رَأْسَهُ قَطَرَ، وإذا رَفَعَهُ تَحَدَّرَ منه جُمَانٌ كَاللُّؤْلُؤِ. فلا يَحِلُّ لِكَافِرٍ يَجِدُ رِيحَ نَفَسِهِ إلا مَاتَ، وَنَفَسُهُ يَنْتَهِي حَيْثُ يَنْتَهِي طَرْفُهُ، فَيَطْلُبُهُ حتى يُدْرِكَهُ بِبَابِ لُدٍّ، فَيَقْتُلُهُ. ثُمَّ يَأْتِي عِيسَى ابنَ مَرْيَمَ قَوْمٌ قد عَصَمَهُمُ الله منه، فَيَمْسَحُ عن وُجُوهِهِمْ، وَيُحَدِّثُهُمْ بِدَرَجَاتِهِمْ في الْجَنَّةِ...**»(٤) الحديث.

* * * * *

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «نزول عيسى ابن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد ﷺ» (١/ ١٣٧ ـ رقم [١٥٦]).

(٢) **فج الرَّوحاء**: بين مكة والمدينة كان طريق رسول الله ﷺ إلى بدر وإلى مكة عام الفتح وعام الحج، معجم البلدان (٤/ ٢٣٦).

(٣) أخرجه مسلم في: كتاب «الحج»، باب «إهلال النبي ﷺ وهديه» (٢/ ٩١٥ ـ رقم [١٢٥٢]).

(٤) أخرجه مسلم في: كتاب «الفتن وأشراط السَّاعة»، باب «ذِكر الدجال وصفته وما معه» (٤/ ٢٢٥٣ ـ رقم [٢٩٣٧]).

□ **تمهيد:**

تضمَّنت الأحاديثُ المسوقة آنفًا إثباتَ نزول نبيِّ الله عيسى ابن مريم عليه السلام. وهذه الأحاديث قد بلغت في ذلك مبلغ التواتر، وصَدَعَ أهل العلم ببيان ذلك.

ومن أولئكم:

١ ـ الإمام محمد بن جرير الطبري رحمه الله؛ حيث صَرَّح بتواتر أحاديث نزول عيسى عليه السلام ـ وسيأتي النقل عنه في موضعه ـ.

٢ ـ الإمام أبو الحسين محمد بن الحسين الآبُرِيُّ[(١)] رحمه الله كما نقله عنه غيرُ واحد[(٢)]؛ حين قال في كتابه «**مناقب الشافعي**»: (قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة رواتها عن المصطفى ﷺ ـ **يعني**: في المهدي ـ، وأنه من أهل بيته، وأنه يملك سبع سنين، ويملأ الأرض عدلًا، وأنه يخرج عيسى ابن مريم فيساعده على قتل الدَّجال بباب لُدٍّ بأرض فلسطين، وأنه يؤم هذه الأمة [أي: المهدي] وعيسى ـ صلوات الله عليه ـ يُصلِّي خَلْفَه).

وممن حَكَمَ بتواتر أحاديث نزول عيسى عليه السلام:

---

(١) محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم: أبو الحسنين. وقيل: أبو الحسين السجستاني، الآبري، الشافعي. أحد الأئمة الحُفَّاظ. من كتبه: «مناقب الشافعي»، توفي سنة (٣٦٣هـ). **انظر**: «سير أعلام النبلاء» (١٦/ ٢٩٩)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٣/ ١٤٩).

(٢) **انظر مثلًا**: «تهذيب الكمال» للحافظ المزي (٦/ ٢٩٧)، و«فتح الباري» للحافظ ابن حجر (٦/ ٦٠٣ـ ط. دار السلام)، و«الصواعق المحرقة» لابن حجر الهيتمي المكي (٢/ ٤٨٠)، و«نَظْم المتناثر» للكتاني (٢٤٠). وقد وقع تصحيف في اسم الإمام «أبو الحسين الآبري» في «فتح الباري» للحافظ ابن حجر (٦/ ٦٠٣)، حيث جاء فيه: (أبو الحسن الخسعي الأبدي)، وقد نبَّه على ذلك الشيخ عبد الفتَّاح أبو غدَّة في تحقيقه لكتاب «التصريح».

٣ ـ أبو الوليد بن رشد؛ كما نقله عنه الأُبِّي في «إكمال إكمال المُعلِم»[١]؛ حيث قال: (.. لا بُدَّ من نزوله؛ لتواتر الأحاديث).

٤ ـ الإمام ابن كثير رحمه الله؛ حيث ساق الأحاديث المُثْبِتَةَ لنزوله عليه السلام. واستقصى بعضًا منها. ثم قال: (فهذه أحاديثُ متواترةٌ عن رسول الله ﷺ...)[٢]، وقال في موطن آخر: (وقد تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ أنه أخبر بنزول عيسى عليه السلام قبل يوم القيامة...)[٣].

٥ ـ أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي رحمه الله؛ حيث قال: (ولا يقدحُ في ذلك [أي: في ختم رسالة النبي ﷺ] ما أَجمعت الأمةُ عليه، واشتهرت فيه الأخبار، ولعلَّها بلغت مبلغ التواتر المعنوي، ونطق به الكتاب ـ على قَولٍ ـ ووجب الإيمان به... وأُكفِرَ مُنكِرُه ـ كالفلاسفة ـ مِنْ نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان)[٤].

ولثبوت أحاديث النزول وبلوغها مقامَ القطع في دلالتها، جرت أَقاويل الأئمةِ على نَظم مضمون تلك الأحاديث في أحرف الاعتقاد:

قال الإمام أحمد رحمه الله: (والدَّجالُ خارجٌ في هذه الأمة لا مَحالةَ، وينزل عيسى ابن مريم عليه السلام، ويقتله ببابِ لُدٍّ)[٥].

قال الإمام أبو القاسم إسماعيل الأَصبهاني رحمه الله: (وأَهل السُّنَّة يؤمنون بنزول عيسى عليه السلام)[٦].

وقال القاضي عياض: (ونزول عيسى المسيح وقتله الدَّجَّالَ حقٌّ صحيح عند أهل السُّنَّة؛ لصحيح الآثار الواردة في ذلك؛ ولأنه لم يَرِدْ ما يُبطِلُه ويضعِّفُه)[٧]. ونظمهم لهذه المقولة في أحرف الاعتقاد وتضافرهم

---

(١) (١/ ٤٤٥).
(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ١٠٦٣).
(٣) المرجع السابق.
(٤) «روح المعاني» (٢٢/ ٣٤).
(٥) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى (٢/ ١٦٩).
(٦) «الحجة في بيان المحجة» (٢/ ٤٦٣).
(٧) «إكمال المعلم» (٨/ ٤٩٢).

على ذلك هو مُحصَّل الأدلة الشرعية مما سبق ذكره من دلائل الكتاب والسُّنَّة، وما تركَّب منهما من الإجماع الثَّابت على نزوله عليه السلام. وقد نصَّ على ذلك غيرُ واحدٍ من الأئمة.

وممَّن قرَّر ذلك:

- أبو محمد عبد الحق بن عطية رحمه الله؛ حيث قال: (وأجْمَعَت الأمة على ما تضمَّنه الحديث المتواتر؛ من أن عيسى عليه السلام في السماء حَيٌّ، وأنَّه ينزل في آخر الزمان، فيقتل الخنزير، ويكسر الصليب، ويقتل الدجال، ويُظْهِر هذه الملة؛ ملة محمد صلى الله عليه وسلم، ويحج البيت، ويعتمر، ويبقى في الأرض أربعًا وعشرين سنة. وقيل: أربعين سنة، ثم يميته الله تعالى)[(١)].

- الإمام الثعالبي رحمه الله؛ حيث قال: (أجْمَعَت الأمة على ما تضمَّنه الحديث المتواتر؛ من أن عيسى عليه السلام في السماء حَيٌّ، وأنه ينزل في آخر الزمان، فيقتل الخنزير، ويكسر الصليب، ويقتل الدجال، ويفيض العدل، ويُظهِر هذه الملة ملة محمد صلى الله عليه وسلم)[(٢)].

وكذلك:

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؛ حيث قال: (وأجمعت الأمةُ على أن الله عز وجل رفع عيسى إليه إلى السماء)[(٣)].

ومن المتأخرين:

- العلامة السفَّاريني رحمه الله؛ حيث قال: (.. وأما الإجماع، فقد أَجْمعت الأمَّة على نزوله، ولم يخالف فِيه أحدٌ من أهل الشريعة. وإنما أنكر ذلك الفلاسفةُ والملاحدة)[(٤)].

---

(١) «المحرر الوجيز» (٣٠٨). (٢) «الكشف والبيان» (١/ ٢٧٢).

(٣) «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٤٥٧).

(٤) «البحور الزاخرة» (١/ ٥١٢)، **وانظر له أيضًا**: «لوامع الأنوار البهية» (٢/ ٩ ـ ٩٥).

وغيرهم كثيرٌ من أهل العلم؛ الَّذين نقلوا الإجماع على ذلك.

فإن قيل: يُنَاكِدُ هذا الإجماعَ المنقولَ = حكايةُ أبي محمد ابن حزم رحمه الله الخلافَ في هذه المسألة. فكيف تصحُّ دعوى الإجماع حينئذٍ؟

فيقال: أَمَّا حكاية ابن حزم رحمه الله الخلافَ في نزول عيسى عليه السلام: وذلك بقوله: (اتَّفقوا... أنه لا نبيَّ مع محمد ﷺ ولا بعده أبدًا. إلَّا أَنَّهم اختلفوا في عيسى عليه السلام: أيأتي قبل يوم القيامة أم لا؟ وهو عيسى ابن مريم المبعوث إلى بني إسرائيل قبل مبعث محمد عليه السلام)[1] = فَوهْمٌ منه رحمه الله خَالفَ فيه أهل العلم الذين حكَوُا الإجماعَ، ولم يخالف ذلك إلَّا من لا يُعْتَدُّ بخلافه من المبتدعة ـ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله ـ. ولذا قال الأُبيُّ متعقِّبًا ابنَ حزم: (فما ذَكر ابنُ حزمٍ من الخلاف في نزوله = لا يصحُّ)[2].

ومِمَّا يدلك على أَنَّ حكايته للخلاف وَهْمٌ منه رحمه الله أمران:

الأول: أنه حكى الخلاف ولم يُسَمِّ المخالف. وتسمية المخالف أمرٌ له شأنه.

الثاني: أنه نَقَل الإجماعَ على نزوله عليه السلام في كتابه الموسوم بـ«الدُّرَّة»؛ حيث قال: (وقد صَحَّ النَّصُّ، وإجماعُ القائلين بنزوله ـ وهم أهل الحقِّ ـ أنَّه إذا نزل لم يبقَ نصرانيٌّ أَصلًا إلا أسلموا)[3].

فَعُلِم بذلك خطؤُه فيما ذكر من الخلاف. وعندئذٍ يتحصل للمتأمل: أنَّ الإجماع على بَابِهِ لا يُعرَف له مخالف، ومُحالٌ أن تُجمِع الأمة على ضلالة. ومستند هذا الإجماع ـ بالإضافةِ إلى ما تقدم ذكره من الأحاديث الصحيحة الصريحة في رفع عيسى عليه السلام ونزوله ـ = دلائل الكتاب العزيز. وهي كالآتي:

---

(١) «مراتب الإجماع» (٢٦٨).

(٢) «إكمال إكمال المعلم» (١/٤٤٦).

(٣) «الدرة» (١٩٩).

ـ قوله تعالى ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٧ ـ ١٥٩].

فقوله تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ نَصٌّ على إثبات رفعه عليه السلام، رفعًا حِسِّيًا.

فإن قيل: لِمَ لا يُحمَل الرَّفعُ هنا على رفع المكانة والحظوة، والقرآن قد أتى بهذا، فقد قال جل وعلا: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]؟ وعلى هذا فدعوى النَّصِّيَّة والقطْع على أن المرادَ بالرفع هنا الرفعُ الحسِّي = فيها نظر.

فالجواب: أنَّ احتمالَ تأرجُحِ (الرفع) في كتاب الله بين رفع المكانة والمنزلة، وبين الرفع الحسي لا يُنكَر بالنظر إلى الوضع؛ فتُلتَمَس حينئذٍ القرائن التي تُبِينُ عن المراد «بالرفع» في الآية. وبالنَّظر إلى مجموع هذه القرائن نجد أنها تحسِم الاحتمالَ، وتقود إلى القطع بالمراد بـ«الرفع» وأنه الرفع الحسِّي لا غير. وجُملة هذه القرائن تنقسم إلى قسمين:

ـ **القسم الأول: قرائن خارجيَّة.**

ـ **القسم الثاني: قرائن داخلية (= دلالة السياق).**

فأما القسم الأوَّل: وهي القرائن الخارجيَّة، فتدور حول جملةٍ من الدلالات:

الدلالة الأولى: ما تواتر عن النبي ﷺ تواترًا معنويًا من أنَّ عيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان. ولا معنى للنزول إلَّا كونه كان مستقرًا في السماء.

الدَّلالة الثانية: دلالة الآثار الواردة عن أصحاب رسول الله ﷺ.

ومن ذلك: ما صَحَّ عن ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: (لما أراد اللهُ أن يرفع عيسى عليه السلام إلى السماء..) وفيه: (ورُفِعَ عِيسَى من رَوْزَنَةٍ[١] كانت في البيتِ إلى السماءِ..)[٢].

ومِثْل هذا الأثر الثابت عن ابن عباس رضي الله عنهما لا يكون من قبيل الرأي المُجرَّد، وما كان كذلك فهو إذنْ في حكم المرفوع[٣].

الدلالة الثالثة: دَلالةُ الإجماع المُتَيَقَّن؛ الذي سبق بيانه = فهذه قرائن من خارج النص، فلو لم يكن في المسألة لبيان معنى الرَّفع في الآية إلا واحدةٌ من تلك الدلالات = لَكَفَتْ في نَفْي الاحتمال. فكيف إذا تضافرت؟ بل كيف إذا اعتضدت بالقرينة الأخرى؟ وهي:

القسم الثاني: دلالة السياق:

فالسياق بمفرده قد ينقل الدلالة من الاحتمال الذي يكتنفها إلى النصيَّة، فهو كاشفٌ عن المُجْمَلات، ومُرجِّحٌ للمحْتَمِلات[٤]، وإنَّ مِنْ خلْف القول وفساد الرأي إغفالَ هذه الدلالة؛ لتمهيد الطريق للادعاء بعدُ بأن الآية ليست نَصًّا في إثبات رفع عيسى عليه السلام[٥]. وهذا القول مَبْنيٌّ على

(١) **الروزنة:** الكوة. «القاموس المحيط» (١٥٤٩).

(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ١١١٠) من طريق الأعمش عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير به..، قال الحافظ ابن كثير عن هذا الإسناد: (وهذا إسنادٌ صحيحٌ على شَرْطِ مُسلم) = **انظر:** «البداية والنهاية» (٢/ ٥١٠)، ورواه أيضًا النَّسائيُّ في «السنن الكبرىٰ» (٦/ ٤٨٩ ـ رقم [١١٥٩١]) من طريق أبي كريب عن أبي معاوية به نحوه.

(٣) **انظر:** «المستدرك» للحاكم (٢/ ٢٨٣)، و«إعلام الموقِّعين» لابن قَيِّم الجوزية (٤/ ٣١ ـ ٣٧)، و«النُّكت على كتاب ابن الصلاح» لابن حجر (٢/ ٥٣١).

(٤) **انظر:** «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للعز بن عبد السلام (١٥٩).

(٥) **انظر:** «نزول عيسى عليه السلام» لمحمود شلتوت (٣٦٣)، مجلة الرسالة العدد (٤٩٦) (السنة الحادية عشرة، ذو الحجة ١٣٦١هـ).

النظر في وَضْع الصيغ المجرَّدة، مقطوعةً عن سياقاتها. وهذه ليست نهج المتحققين بالأصول.

قال إمام الحرمين رَحِمَهُ اللهُ: (ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأُصول عِزَّةَ النصوص، حتى قالوا: إن النَّصَّ في الكتاب قَولُ الله عَجَّلَ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] وما يظهر ظهورَهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى؛ وهو مرتبط بحكم شرعي[١]، وقضوا بِنُدُور النصوص في السُّنة، حتى عدُّوا أَمثلةً معدودة ومحدودة... = وهذا قولُ مَنْ لم يُحط بالغَرض من ذلك. والمقصود من النصوص: الاستفادةُ بإفادة المعاني على قَطْع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسلك الاحتمالات؛ وإنْ كان بعيدًا حُصُولُه بوضع الصيغ ردًّا إلى اللُّغة. فما أكثرَ هذا الغَرَضَ مع القرائن الحالية والمقالية! وإذا نحن خُضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤوِّلين... = استبانَ للطالب الفَطِنِ أَنَّ جُلَّ ما يحسبه الناسُ ظواهرَ معرَّضة للتأويلات = هو نصوص)[٢].

سياق الآيتين دَالٌّ على ثبوت رفع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفْعًا حسِّيًّا؛ لا مَعْدى عن ذلك لمن أَنصف.

وذلك من وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّ سياق الآيات في بيان بُطْلانِ ما افتراه اليهود مِنْ قَتْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بأنَّ القتلَ إنَّما وقع على شَبيهِه. لذا عقَّب الرَّبُّ جلَّ وعلا قولَه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ [النساء: ١٥٧] بقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]،

(١) ليس هذا على سبيل القيد، بل الأخبار داخلة في ذلك من باب الأولى.
(٢) «البرهان في أصول الفقه» (١/ ٢٧٨).

وهذا نَصٌّ في الرَّفْعِ الحِسِّيِّ؛ لأن الإيقاف بـ«**بل**» هنا التي تفيد الإضراب والإبطال، لنفي ما ظنَّ اليهود من تسلطهم على نبي الله بالقتل: فيكون ما بعد «بل» منافيًا لما قبلها، بتكرير عدم تمكين الله لهم من التسلط على نبيه؛ وذلك برفعه رفعًا حِسِّيًّا. ولو كان المرادُ رَفْعَ المكانةِ لاختلَّ بذلك النَّظْمُ القرآنيُّ؛ لأمرين:

الأول: أنَّ رَفْعَ المكانة ليس مختصًّا بعيسى عليه السلام في هذا الموقف، فلا وجه لتخصيصه به هنا؛ إلا لتضمُّنه معنًى زائدًا ناسب ذلك إضافته إليه.

الثاني: أن القتل لا ينافي رَفْعَ المكانة. إذ رفعة المكانة حاصلة حتى مع تقدير قتلهِ عليه السلام، فلا معنى حينئذٍ لدخول «بل» بينهما؛ لانتفاء التضادِّ بينهما.

الوجه الثاني: أَنَّ وصْلَ ﴿رَّفَعَهُ ٱللَّهُ﴾ بـ«إلى» يقضي على احتمال كون المقصود بـ«الرفع» هنا رفع المكانة. وعِلَّةُ ذلك: أن رَفْع المكانة لا مُنْتَهى له؛ بخلاف الرفع الحسي. وهذا ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ حيث أُضيفت «إلى» إلى ضمير المتكلِّم.

فإن قيل: المقصود بالرفع هنا: رفع (روحه) لا غير.

فالجواب: أنَّ هذا التأويل ليس على السَّنَن المحمود.

وبيان ذلك:

أن تعيين الرفع هنا بأنه بالرُّوح، لا يُزيل شبهة قتْل عيسى عليه السلام الذي سيقت لأجله الآيات؛ لبقاء الشبهة بأن ارتفاع الرُّوح إنما وقع بعد القتل، فلا معنى للإتيان بـ﴿بَل﴾ النَّافية لما قبلها مِنْ ظَنِّ تسلُّطِهم عليه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أن تعيين الرفع (بالرُّوح) زيادةٌ لم ينطق بها النَّص، وتَقْديرٌ لم يدلَّ عليه المَقَامُ فالأَصْلُ في كلام المُتَكلِّم أَنَّ ألفاظه

تامَّةٌ. والقول بأنَّ الكلام يفتقر إلى تقدير شيء ما = هو في الحقيقة استدراكٌ على المُتكلِّم، ودعوى لا يُصار إليها إلَّا ببرهان.

فلم يبق إلَّا أن يكون الرفع لشخصه ﷺ روحًا وبدنًا؛ لا معنى إلَّا ذلك[١].

وأما معنى قوله تعالى: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ [آل عمران: ٥٥]؛ **أي**: قابضٌ روحَك وبدنك. وهذا اختيار أئمة التفسير؛ كالحسن البصري[٢]، وعبد الرحمٰن ابن زيد بن أسلم[٣]، وابن جريج[٤]، والإمام ابن جرير الطبري[٥]، وأبي عبد الله القرطبي[٦]، وأبي العباس ابن تيميَّة[٧]، والشوكاني[٨]، وغيرهم ـ رحمهم الله تعالى ـ.

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن جرير ﷺ: (وأَوْلى هذه الأقوال بالصحة عندنا = قولُ من قال: معنى ذلك: إنِّي قابضك من الأرض، ورافعك إليَّ. لتواتُر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**يَنْزِلُ عيسى ابنُ مريم فيقتل الدَّجَّالَ، ثم يَمْكُث في الأرض مُدَّةً**» ـ ذَكَرَها. واختلفت الرواية في مَبْلَغِها ـ «**ثم يموتُ فيصلِّي عليه المسلمون، ويدفنونه**»)[٩].

وقال ابن عبد البر: (... والصحيح عندي في ذلك = قول من

---

(١) **انظر**: «القول الفصل» للشيخ مصطفى صبري (١٤٢ ـ ١٤٤)، و«نظرة عابرة» (٩٣ ـ ٩٥).

(٢) **انظر**: «تفسير القرآن العظيم» لابن أبي حاتم (٢/ ٦٦١)، و«جامع البيان» لابن جرير (٣/ ٢٨٩).

(٣) **انظر**: «جامع البيان» (٣/ ٢٩٠).

(٤) **انظر**: «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٦٦٢)، و«جامع البيان» (٣/ ٢٩٠).

(٥) المصدر السابق (٣/ ٢٩١).

(٦) **انظر**: «الجامع في أحكام القرآن» (٤/ ١٠٠).

(٧) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٤/ ٣٢٣).

(٨) **انظر**: «فتح القدير» (٢/ ١٣٥).

(٩) «جامع البيان» (٣/ ٢٩١)، والحديث أخرجه أحمد (٢/ ٤٠٦) وأبو داود في «سننه» رقم [٤٣٢٤]، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» برقم [٢١٨٢].

قال: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾: قابضك من الأرض. لِمَا صح عن النبي ﷺ من نزوله)[١].

وقال القرطبي رحمه الله: (والصحيح أنَّ الله تعالى رَفَعَهُ إلى السماء؛ من غير وفاةٍ، ولا نوم. كما قال الحسن، وابن زيد، وهو اختيار الطبري، وهو الصحيح عند ابن عباس، وقاله الضَّحَّاك. .)[٢].

واختيارُ هؤلاء الأئمة لهذا المعنى ـ **أعني**: القبضَ ـ مَعَ دَوَرَانِه في كتاب الله على معنيين آخرين؛ هما: قبض الرُّوح، وقبض حِسِّ الإنسان بالنوم[٣] = لم يكن اعتباطًا؛ بل لاعتبارات سَبَقَ بيانها، ومن أَبْرَزِها: دلالة السِّياق. إذْ لو كان المراد بقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ الموتَ؛ لَمَا كان في إضافة «التوفِّي» إليه مَعْنى يختص به عن غيره من الرسل؛ فضلًا عن بقية الخلق. فالمؤمنون يعلمون أنَّ الله يقبض أرواحهم، ويعرج بها إلى السماء = فاستبان أنَّ في إضافة التوفي إلى عيسى عليه السلام، وعطف الرفع الموصول بـ«إلى» على قوله: ﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ ليس له معنًى إلا القَبْضُ؛ للرُّوح، والبدن جميعًا. لوجود القرينة الدالة على ذلك.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله مقررًا ذلك: (وأمَّا قوله تعالى: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [آل عمران: ٥٥] فهذا دليل على أنه لم يعنِ بذلك الموتَ؛ إذ لو أراد بذلك الموتَ لكان عيسى [عليه السلام] في ذلك كسائر المؤمنين؛ فإن الله يقبضُ أرواحهم، ويعرج بها إلى السماء. فَعُلِمَ: أنْ ليس في ذلك خاصيَّة. وكذلك قوله: ﴿وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾، ولو كان قد فارقتْ روحُه جسدَه = لكان بدنُه في

---

(١) «التمهيد» (١٥/ ١٩٦). (٢) «الجامع» (٤/ ١٠٠).

(٣) انظر: «النكت في القرآن» لأبي الحسن المجاشعي (١/ ١٩٢)، و«نزهة الأعين النواظر» لابن الجوزي (٢١٣).

الأرض كبدن سائر الأنبياء، أو غيره من الأنبياء. . . ولهذا قال من قال من العلماء: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾؛ أي: قابضك؛ أي: قابض روحك وبدنك، يقال: توفيت الحساب واستوفيته، ولفظ التوفِّي لا يقتضي توفي الرُّوح دون البدن، ولا توفيهما جميعًا؛ إلَّا بقرينة منفصلةٍ)[(١)].

وقد يقال: قد ورد عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما تَفْسير الوفاة في الآية بالموت؛ فيكون ذلك حجة لمن قال بأن الرفع إنما كان لروحه دون بدنه.

والجواب عن ذلك يتحصَّل بتقرير ثلاثة أمور:

الأوَّل: النَّظر في صِحَّةِ الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما، والمتأمل في هذا المروي يجد أنَّ ابن جرير أخرجه من طريق معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة.

ومعاوية بن صالح قال عنه الحافظ ابن حجر رحمه الله: (صَدوقٌ. له أوهام من السابعة. مات سنة (١٥٨هـ) وقيل: بعد (١٧٠هـ). . .)[(٢)].

وعلي بن أبي طلحة؛ وإنْ طعن بعض الحفاظ في روايته للحديث؛ كيعقوب بن سفيان؛ حيث قال: (وروى شعبة، وحماد بن زيد، عن بُديل بن ميسرة، عن علي بن أبي طلحة. شامي، وهو يكنى أبا طلحة. وهو ضعيف الحديث، مُنْكَر، ليس بمحمودِ المذهب)[(٣)]. وكالإمام أَحمد؛ حيث قال: (له أشياء منكرات)[(٤)] = فلا يلزم من ذلك ـ فيما يظهر ـ أَنهم يَطْرُدون هذا الطعن ليشمل ما يرويه في التفسير.

وليس قولُ أَبي يعلى الخليلي رحمه الله: (وتفسير معاوية بن صالح قاضي الأندلس عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: رواهُ الكبار عن

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٤/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣).
(٢) «التقريب» لابن حجر (٩٥٥).
(٣) «المعرفة والتاريخ» للفسوي (٢/ ٤٥٧).
(٤) **انظر**: «ميزان الاعتدال» للذهبي (٣/ ١٣٤).

أبي صالح ـ كاتب اللَّيْث ـ، عن معاوية. وأجمعَ الحُفَّاظُ على أنَّ ابنَ أبي طلحة لم يَسْمعه من ابن عباس)[١] = طعنًا في صحَّة المرويِّ عن ابن عباس؛ وإنما هو بيانٌ منه عن سقوط الواسطة بين علي بن أبي طلحة وبين ابن عباس؛ لأنه لم يسمع من ابن عباس. وسقوط الواسطة بينه وبين ابن عباس رضي الله عنهما لا يقتضي الطعن في مَرْويِّه لعدم الجهل بها؛ لأنَّ الحُفَّاظ سَبَروا مرويَّاتِه عن ابن عباس في التفسير، فوجدوا أنه إنما يرويها عن ثقات أصحاب ابن عباس؛ كمجاهد بن جبر، وعكرمة مولاه.

قال الذهبي رحمه الله: (أخذ تفسيرَ ابن عباس عن مجاهد، فلم يذكر مجاهدًا؛ بل أرسله عن ابن عباس)[٢].

وقد أبان أبو جعفر النَّحاس رحمه الله عن مَأْخذ مَنْ طعَن في هذا الإسناد بقوله: (... والذي يطعن في إسناده يقول: ابن أبي طلحة لم يَسْمع من ابن عَبَّاس، وإنما أَخذ التفسير عن مُجاهد وعكرمة = وهذا القول لا يوجبُ طعنًا؛ لأنَّه أَخذه عن رجلين ثقتين. وهو في نفسه ثقةٌ، صدوق)[٣].

فإذا استبان لنا أَن مَأْخذ مَنْ طَعَن في هذا الإسناد هو إرسال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس = عُلِمَ أن هذا الطعن لا مُوجب له؛ للعِلْم بحالِ مَنْ أسقطه ابنُ أبي طلحة، وكونهم من ثقات أصحاب ابن عباس. لذا احتمل الأئمة منه هذا الإرسالَ، ولم يسووا بين روايته للحديث، وبين روايته عن ابن عباس. ولذا تجد الإمام أحمد يقول: (إنَّ بمصر صحيفة في التفسير رواها عليُّ بن أبي طلحة، لو رَحَل رجُلٌ فيها إلى مِصْر قاصدًا = ما كان كثيرًا)[٤]. وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله:

(١) «الإرشاد في معرفة علماء الحديث» (١/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤).
(٢) «ميزان الاعتدال» (٣/ ١٣٤).
(٣) «الناسخ والمنسوخ» (١/ ٤٦١ ـ ٤٦٢).
(٤) انظر: «فتح الباري» (٨/ ٥٥٧).

(وعليٌّ [أي: ابن أبي طلحة] صدوقٌ، لم يلق ابن عباس؛ لكنه حَمَلَ عن ثقات أصحابه؛ فلذلك كان البخاري، وابن أبي حاتم، وغيرهما يعتمدون على هذه النسخة)(١).

وزبدة القول: أنَّ ارتضاء الأئمة لصحيفة علي بن أبي طلحة في التفسير في الجُمْلة، يلزم منه الرضا بآحاد ما رَوى. وما ورد عن الإمام أَحمد رَحِمَهُ اللهُ حين قال: (له أشياء منكرات) = قصد به ما يقع له في عموم مَرويَّاته لا في خصوص هذه الصحيفة. فيُبنى على تصحيح هذه الصحيفة ـ أَخْذًا بثناء الأئمة عليها ـ النَّظَر حينئذٍ في أمرين:

الأمر الأوَّل: مُعَارَضة هذه الرواية لما صح عنه أيضًا: (أن عيسى رُفع من رَوْزنةٍ في البيت)(٢).

الأمر الثاني: أنَّ التسليم بمقتضى هذه الرِّواية يَسْتلزم مخالفة صريح القرآن؛ ذلك بأَن الله أخبر أنَّ وقوع الموت على العباد يكون مرة واحدة، ثم يحييهم. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

قال الإمام ابن جرير: (ومَعْلومٌ أنه لو كان قد أَماته الله ﷻ، لم يكن بالذي يميته ميتةً أُخرى، فيجمع عليه ميتتين؛ لأن اللهَ ﷻ إنما أَخبر عبادَه أنَّه يخلقهم، ثم يميتهم، ثم يحييهم. كما قال جَلَّ ثناؤه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠])(٣).

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ: أنَّه لا تعارُض بين رواية علي بن

(١) «العُجاب في بيان الأسباب» لابن حجر (١/٢٠٦ ـ ٢٠٧).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) «جامع البيان» (٣/٢٩١).

أبي طلحة، وبين ما دلَّ عليه القرآن، والرواية الأخرى عن ابن عباس.

وبيان ذلك: أن قول ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾: إني مُمِيتُك. ليس فيه بيان وقت الإماتة. والآية لا تدل على ذلك؛ لأن (الواو) في قول الله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ لا تقتضي الترتيب؛ فيكون مُرادُ ابن عباس ـ والله أعلم ـ: إنِّي مُميتك بعد نزولك من السماء في آخر الزمان. كما صحَّت بذلك الأَخبار؛ ويكون هذا الوَجْهُ بناءً على أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا؛ **أي**: إِذْ قال الله يا عيسى إني رافعك إليَّ.. ومطهرك من الذين كفروا. ومتوفيك بعد إنزالي إيَّاك إلى الدنيا.

وقد ذهب إلى هذا الجَمْع والتوفيق الإمامُ ابن عبد البر رحمه الله؛ حيث قال: (والصحيح عندي ـ في ذلك ـ: قول من قال: متوفيك، وقابضك من الأَرضِ. لما صَحَّ عن النبي ﷺ من نزوله. وإذا حُمِلت رواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، على التقديم والتأخير؛ **أي**: رافعُك، ومُمِيتُك = لم يكن بخلاف ما ذكرناه)[1].

ومن الأدلَّة أيضًا: قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩].

الضَمير في الموضعين في هذه الآية يعود على عيسى عليه السلام، ودلالة السياق تدل على هذا الاختيار. لأمرين:

الأول: أنَّ سياق الآيات قبلها جاء في تقرير بطلان دعوى اليهود في زعمهم قتل عيسى عليه السلام، وبيان ضَلَال النَّصارى في تسليمهم لليهود فيما ادَّعَوْهُ = بأنَّ الله نجَّى نبيَّه، وطَهَّره من كيد أعدائه؛ برفعه حيًّا إلى السماء، وحصول القتل على شبيهه، وأنَّه سينزل في آخر الزمان، فيكسر

---

(١) «التمهيد» (١٥/ ١٨٦).

الصليب، ويضع الجزية، ولا يقبل إلَّا الإسلام. وحينئذٍ يؤمن به جميع أهل الكتاب، ولا يتخلَّف عن التصديق به أحد منهم.

الثاني: أن عَوْد الضميرين في ﴿بِهِۦ﴾ و﴿مَوْتِهِۦ﴾ إلى عيسى عليه السلام هو الأليق بالسياق والنَّظم؛ لأن (عَوْد أحدهما على غير ما يعود عليه الآخَر فيه تشتيتٌ للضمائر. وهذا مما يُنَزَّه عنه الكتاب الكريم)[١].

قال أبو حيان: (والظاهر: أنَّ الضميرين في ﴿بِهِۦ﴾، و﴿مَوْتِهِۦ﴾ عائدانِ على عيسى، وهو سياق الكلام. والمَعْنَى: من أهل الكتاب = الذين يكونون في زمان نزوله)[٢].

وهذا ظاهر اختيار أبي هريرة رضي الله عنه؛ حيث ربَط بين حديث نزوله عليه السلام، وبين الآية ـ كما سبق سَوْقُه ـ. وهو اختيار ابن عباس رضي الله عنهما[٣]، وابن جرير[٤]، وأبي حَيَّان ـ كما سبق ـ، وابن كثير[٥].

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١].

والضمير في ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ عائد على «عيسى عليه السلام». فيكون مقصود الآية ـ والله تعالى أعلم ـ: أن نزول عيسى عليه السلام إشْعَارٌ بقُرب السَّاعة، وأَنَّ مجيئَه في آخر الزمان شَرطٌ من أشراط القيامة.

ومما يؤيد عَوْد الضمير إلى عيسى عليه السلام أمورٌ:

الأمر الأوَّل: أَن سياق الآيات قبل هذه الآية في شأن عيسى عليه السلام. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ۝٥٧ وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ۝٥٨ إِنْ

---

(١) «نظرة عابرة» (١٠٠).
(٢) «البحر المحيط» (٣/ ٣٩٢).
(٣) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٦/ ١٨) من طريق سعيد بن جبير وصحح إسناده الحافظ ابن حجر = **انظر**: «فتح الباري» (٦/ ٦٠١).
(٤) «جامع البيان» (٦/ ٢١).
(٥) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ١٠٥٣).

هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٥٧ ـ ٦١].

الأمر الثاني: أن قراءة ﴿وَإِنَّهُ لَعَلَمٌ للسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١] بفتح اللام والعين توطِّد هذا الاختيار. وهي قراءة ابن عباس، وأبي هريرة وقتادة، ومجاهد، والأعمش(١).

الثالث: أن هذا الاختيار يشهد له ظاهر القرآن، وبه تتسق الضمائر، وتنسجم بعضها مع بَعْضٍ؛ ليس في هذا الموطن فقط، بل في جميع المواطن التي ذُكِر فيها عيسى عليه السلام.

بيان ذلك:

أن الباري جل جلاله قال: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾ ثم قال جل جلاله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَمَا صَلَبُوهُ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾؛ أي: عيسى. ﴿فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ﴾؛ أي: عيسى. ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾؛ أي: عيسى. ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ﴾؛ أي: عيسى ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾؛ أي: عيسى. ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾؛ أي: يكون عيسى عليه السلام شهيدًا [النساء: ١٥٧ ـ ١٥٩](٢).

الأمر الرابع: أنَّ هذا الاختيار تشهدُ له الأحاديث المتقدم ذكرها.

الأمر الخامس: أن هذا القول احتفَل به جِلَّة من أئمة التفسير من السَّلفِ والخَلَفِ؛ كابنِ عبَّاسٍ، وأبي هريرة، ومجاهد، وعكرمة، وأبي العالية، والحسن البصري، والضحاك(٣)، وابن كثير(٤)، والأمين الشنقيطي(٥).

---

(١) انظر: «المحرر الوجيز» (١٦٨٥)، و«معجم القراءات القرآنية» (٤/ ٣٦٢).
(٢) انظر: «أضواء البيان» (٧/ ٢٨٢).
(٣) انظر: «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٣١٥٤).
(٤) انظر: المصدر السابق.
(٥) انظر: «أضواء البيان» (٧/ ٢٨٠).

= ومن الدلائل القرآنية الدالة على نزوله ﷺ: قوله تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٤٦] وقال جل وعــلا: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [المائدة: ١١٠].

ووجه الدلالة من هاتين الآيتين: أنَّ تخصيصَ وقوعِ التكليم من عيسى ﷺ بِحالَي المَهد والكهولة؛ مع كونه متكلمًا فيما بين ذلك = دلالةٌ ظاهرة على أن لِتينِكَ الحالين مزيد اختصاصٍ، ومزيَّةٍ؛ فَارَقَا بهما جميع كلامه الحاصل بين تَيْنِكَ الحالين.

توضيح ذلك:

أَنَّ الكلام في المَهْد خارقٌ للعادة، خارجٌ عن السُّنن. وهذا بَيِّنٌ. فكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَهْلًا﴾ هو عطف على مُتعلق الظرف قبله، آخِذٌ حكمَه؛ **أي**: يُكلِّم الناس في حال المَهد، ويُكلِّمهم في حال الكهولة. (وإذا كان كلامه في حالة الطفولة عقب الولادة مباشرة = آية؛ فلا بُدَّ أن المعطوف عليه؛ وهو: كلامه في حال الكهولة، كذلك؛ وإلا لم يُحْتجْ إلى التنصيص عليه؛ لأنَّ الكلام من الكهل أَمرٌ مألوف معتاد، فلا يحسُن الإخبار به؛ لا سيما في مقام البشارة)(١).

لذا قال ابن زيد: (قد كلَّمهم عيسى في المهد، وسيكلِّمهم إذا قَتَل الدجال)(٢).

وقال الحُسين بن الفضل البجلي: المراد بقوله: (﴿وَكَهْلًا﴾ أن يكون كهلًا بعد أَن ينزل من السماء في آخر الزمان، ويُكلِّم الناس، ويقتل الدجال = وفي هذه الآية نصٌّ في أنه ﷺ سينزل إلى الأرض)(٣).

(١) «فصل المقال» للشيخ محمد خليل هرَّاس (٢٤).
(٢) **انظر**: «جامع البيان» لابن جرير (٣/ ٢٧٢)، و«المحرر الوجيز» لابن عطيَّة (٣٠٢).
(٣) **انظر**: «مفاتيح الغيب» (٣/ ٢٢٥).

مع صراحة ما دلَّت عليه الأدلة من نزول عيسى عليه السلام، وتضافرها على ذلك، وبلوغها مَبْلغ القطْع = إلَّا أَنَّ طوائف من المخالفين لأَهل السُّنَّة جالَدوا الدلائل، وناقضوا البراهين؛ إمَّا ردًّا للأدلة صراحةً، أو تلفعا بمُرُوط التَّأويل؛ تلطُّفًا في رَدِّها.

وممن نُقل عنه الرَّدُّ من متقدمي الخلَف: بعض الخوارج، وبعض المعتزلة(١).

ومن متأخريهم ـ أعني: متأخري الخلف ـ: الشيخ محمد عبده؛ حيث نقل عنه تلميذُه «محمد رشيد رضا» موقفَه من أحاديث نزول عيسى عليه السلام. وهو ـ **أعني**: محمد عبده ـ وإن لم يُصَرِّح بأنَّ هذا موقفه؛ لأنه يعزو ذلك للعلماء، إلَّا أن ظاهرَ طريقته يُفْهَم منها ذلك؛ حيث قال: (ولصاحب هذه الطريقة ـ **أي**: مَنْ يقول: إن رفع عيسى كان بروحه ـ في حديث الرفع والنزول في آخر الزمان تخريجان:

أحدهما: أنَّه حديث آحاد متعلق بأمر اعتقادي؛ لأنه من أمور الغيب. والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي...

وثانيهما: تأويل نزوله وحكمه في الأرض بغلَبَة روحه، وسِرِّ رسالته على النَّاس. وهو ما غَلَب في تعليمه؛ من الأمر بالرحمة، والمحبة، والسِّلم، والأَخْذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها والتمسك بقشورها دون لُبابها... ولما كان أصحاب الشريعة الأخيرة [**يعني**: المسلمين] قد جمَدوا على ظواهر أَلفاظها؛ بل وأَلفاظ مَنْ كتَب فيها معبرًا عن رأيه وفَهْمِهِ، وكان ذلك مُزهقًا لروحها، ذاهبًا بحكمتها = كان لا بُدَّ من إصلاحٍ عيسوي؛ يبيِّن لهم أَسرارَ الشريعة، وروحَ الدِّين، وأدبَه الحقيقي. وكل ذلك مطويٌّ في القرآن الذي حُجبوا عنه بالتقليد؛ الَّذي

---

(١) **انظر**: «إكمال المعلم» (٨/ ٤٩٢).

هو آفة الحقِّ، وعدوُّ الدِّين في كلِّ زَمَان = فزمان عيسى على هذا التأويل: هو الزمان الذي يأخذ الناس فيه بروح الدين والشريعة الإسلامية؛ لإصلاح السرائر، من غير تَقيُّدٍ بالرُّسُوم والظواهر)[١].

وقد وافق الشيخُ رشيد رضا أستاذَه في إبطال معاني تلك الأحاديث؛ إلا أنه لم يسلك مسلك شيخه في التأويل ـ كما سيأتي ـ بل اكتفى بتفويض معاني تلك الأحاديث إلى الله[٢].

فكلاهما ـ في الواقع ـ يتفق على تعطيل مدلول تلك الأحاديث؛ إلا أن الشيخ «محمد عبده» لم يتركْ تلك الأحاديث معطَّلةً من المعنى الحق؛ بل اختار أن يلتمس غريب المعاني ليملأ هذا الفراغ.

وممن ذهب إلى إنكارِ رفع ونزول عيسى ﷺ: الشيخ محمود شلتوت. حيث غَالَطَ الحقائق، وأنكر البَدَهِيَّات من دين المسلمين؛ فزَعَمَ أنه ليس في القرآن الكريم ولا في السُّنَّة المطهرة (مستند يَصْلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب؛ بأن عيسى رُفع بجسمه إلى السماء، وأنَّه حي إلى الآن فيها، وأنه سينزل منها آخر الزمان إلى الأرض)!![٣].

وإذا انتفى المُستند الذي يُثبِت هذه العقيدة؛ فإنَّ فُشُوَّها في المحيط الإسلامي ـ بزعمهم ـ هو من أثر أحد العوامل الأجنبية التي رسَّخت هذه العقيدة بينهم؛ ألا وهو: عامل الإسرائيليات؛ التي تأثر بها المسلمون نتيجة للانحطاط الديني الذي يعايشونه، فتعلَّقت آمالهم في الإصلاح والتجديد على مُخلِّصٍ يَردُّ أمر الدين إلى حالته المثلى!

وفي تقرير ذلك يقول «حسن الترابي»: (وفي بعض التقاليد الدينيَّة تَصوُّر عقديٌّ؛ بأن خطَّ التاريخ الديني بعد عهد التأسيس الأوَّل ينحدر

---

(١) انظر: «تفسير المنار» (٣/ ٣١٦ ـ ٣١٧).
(٢) انظر: المصدر السابق (٣/ ٣٩٤)، و«موقف المدرسة العقلية الحديثة» (٣٤٠).
(٣) (نزول عيسى ﷺ) مجلة الرسالة، (٣٦٣) العدد (٤٩٦) السنة الحادية عشرة.

بأمر الدين؛ انحطاطًا مطَّرِدًا، لا يرسم نمطًا دوريًا. وفي ظل هذا الاعتقاد ستتركز آمال الإصلاحِ أو التجديدِ نحو حَدَثٍ أَو عَهد واحد بعينه، مرجُوٍّ في المستقبل، يَردُّ أَمر الدِّين إلى حالته المُثْلى من جديد = وهذه عقيدةٌ نشأتْ عند اليهود، واعْتَرت النصارى. وقوامها: انتظارُ المسيح يأتي ـ أو: يعود عندما يبلغ الانحطاطُ ذِرْوتَه بعهد الدجال؛ قبل أن ينقلب الحال صاعدًا بذلك الظهور... وقد انتقلت العقيدة بأثر مَن دَفَع الإسرائيليات إلى المسلمين، وما يزال جمهور من عامة المسلمين يعوِّلون عليها في تجديد دينهم..)[1].

ويَسِمُ الدكتور مُصْطفى بوهندي تلك الأَحاديث الصحيحة الصريحة التي وقع الإجماع على مَدْلولها = بكونها (مشبَّعةً بالمفاهيم الكتابية؛ التي سبق أَن أَشرنا إليها عن المسيح المنتظر. وهو ما يكشف عن مصدريَّتها اليهودية والمسيحية، المخالفة لما في الإسلام)[2].



---

(١) قضايا التجديد «نحو منهج أُصولي» (٧٧ ـ ٧٨) نقلًا عن «الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين» للشيخ الأمين الحاج محمد أحمد (٧٦ ـ ٧٧).

(٢) «التأثير المسيحي في تفسير القرآن» (١٩١).

المطلب الثاني

سوق المعارضات العقلية المدَّعاة على أحاديث نزول عيسى عليه السلام

أورد الطاعنون في تلك الدلائل عددًا من المعارضات العقليَّة؛ التي تعود في جُمْلتها إلى اعتقاد أن إثبات مدلول تلك الأَحاديث يلزم منه التناقض - بزعمهم -.

وهذه المعارضات كالآتي:

المعارض الأول: أنَّ أَصحاب تلك المرويات يزعمون أَن عيسى عليه السلام إنما ينزل في آخر الزمان متَّبعًا للشريعة المحمدية. ومن كان متبعًا لغيره؛ كيف يحمِل الناسَ على الإيمان به - حسبما جاء في تلك الروايات -؟! وكيف تكون عاقبة مَن لم يؤمن به القتلُ؟!

وفي تقرير هذه الشُّبهة يقول الدكتور مصطفى بوهندي: (..أَصحاب الروايات يَدَّعون أَن المسيح عندما يجيء في آخر الزمان لن يكون نبيًّا؛ وذلك تهرُّبًا من التناقض مع ختْمِ النبوة بمحمد. ولكن الروايات تقول: إنَّ من لم يؤمن به يُقتل = فهل يؤمن الناس إلا بالأنبياء والمرسلين؟ وهل يَحقُّ لأَحد من أتباعِ النبي محمد يقول: **«آمن بي فلانٌ»**؟.. إنما الإيمان بالله وملائكته وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. وليس بأتباع الأنبياء، وعموم الناس)[1].

الثاني: أن المسيح عيسى عليه السلام إذا كان يَنْزِلُ في آخر الزمان متبعًا لمحمد ﷺ (فعليه أن لا يغيِّر في شريعته شيئًا.

فما الإكراه في الدِّين، وقَتْل من لا يؤمن به، وتخريب البِيَع والكنائس، وإزالة الجزية والصدقة والقلاص، وترْك الحرب؛ بمعنى:

---

(١) المصدر السابق (٢٢٤).

إزالة الجهاد = إلا مخالفات صريحةٌ، وتغيير جذْرِيٌّ في الدِّين)[١].

الثالث: كيف يملأ المَسيحُ الدُّنيا عدلًا بعد أن مُلئت جورًا؟ وهل هذا من سُنَّة الله في الحياة الإنسانيَّة؟ وكيف يفيض المال عند رجعة المسيح فلا يقبله أَحد؟[٢].



(١) المصدر السابق.

(٢) نَقَل هذا المعارض العلامة حمود التويجري في كتابه «إقامة البرهان» (١٥)، ولم يُسمِّ المُعترض.

المطلب الثالث

نقض دعوى المعارض العقلي على أحاديث نزول عيسى عليه السلام

والجواب عما اعترض به الطاعنون على تلك الأَحاديث، بأن يقال:

أولًا: أمَّا دعواهم: بأن القول بنزول عيسى عليه السلام متَّبعًا ـ هربًا من الوقوع في مصادمة دلائل ختم النبوة ـ لا مُشرِّعًا = يُلْزِم القائلين به الوقوعَ في التناقض؛ لأنَّ مَن كان متَّبعًا لا يأمر الناس أن يؤمنوا به، ثم يجعل عقوبة من امتنع من ذلك القتل!

هذا حصيلة ما اعترض به المعترض، وقد تقدم سوق كلامه بحروفه.

والجواب عن ذلك: أنَّ من أُصول النَّظر في الدَّلائل الشرعية: النَّظرَ إليها (كالصورة الواحدة؛ بحَسَبِ ما ثبت من كُليَّاتِها، وجزئياتها المرتبة عليها، وعامِّها المُرتب على خاصها، ومُطْلَقِها المحمول على مُقيَّدها، ومُجْمَلها المفسَّر بمبينها. إلى ما سوى ذلك من مَنَاحيها. فإذا حَصَل للنَّاظر مِن جُمْلتها حُكْمٌ من الأحكام = فذلك هو الذي نطقت به حين اسْتُنْطِقَت)[1].

وبمقتضى هذه الأُصول فَهِمَ السلفُ أَحاديث نزول عيسى عليه السلام في ضوء فهمهم للأحاديث الدالة على ختم النبوة، ولم يكن القولُ بأن المسيح عليه السلام ينزل تابعًا لشريعة النبي ﷺ = مِن عندياتهم، بل هو حاصل النظر في جُمْلة الأَخبار الواردة في ذلك. فأَخبار المصطفى ﷺ لا تتناقض؛ لأنها حق وصدق: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

وعلى هذا؛ فالذي يتقرر هنا أمور:

---

(١) «الاعتصام» (٢/ ٥٠).

الأوَّل: أن القول بنزول عيسى عليه السلام مُتَّبعًا لا مُشرِّعًا؛ ليس محض اختراع من أصحاب الروايات ـ كما افتراه بوهندي في زَعَمَاتِهِ ـ، بل هو مقتضى ما دلت عليه النصوص. وبرهان ذلك: قول النبي ﷺ كما في حديث أبي هريرة: «**كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم. وإمامكم منكم؟**»(١).

ورَفْضُ عيسى عليه السلام التقدُّمَ للإمامة، وقَبولُه أن يكون مقتديًا برجل من هذه الأمة = فيه اجتثاثٌ لإشكالٍ يمكن أن يقع في النفس؛ من كونه نزل مبتدئًا شرعًا لا متبعًا.

الأمر الثاني: أَنَّ معنى كونه عليه السلام متبعًا، لا يَنزِعُ عنه سِمَةَ النبوة.

فإن قيل: يُشكِلُ عليه قول الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا نبي بعدي**»(٢).

فالجواب: إنما يصح التناقض إذا كان المدلول المراد نفيه في هذه الدلالة هو ذاته المُثبت في الأحاديث الدالة على نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان؛ ولكن عند اختلاف المدلولين فلا تناقض.

بيان ذلك: أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وبقوله ﷺ: «**لا نبيَّ بعدي**» ـ والله أعلم ـ: امتناعُ حدوث وصف النُّبوة في أحد من الخلق بعد النبي محمد ﷺ ينسخُ بشريعته شريعةَ نبينا ﷺ؛ لقيام القَواطِع امتناع ذلك. وعيسى عليه السلام لم يحدث له هذا الوصف؛ لأنَّه لم يزل مُتَّصفًا به منذ أن تحلَّى به، ولم يسلب منه برفعه إلى السماء. يقول الإمام الآلوسي رحمه الله: (والمراد بكونه ـ عليه الصلاة والسلام ـ خاتمهم: انقطاع

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء»، باب «ما ذكر عن بني إسرائيل» (٤/ ١٦٩ ـ رقم [٣٤٥٥])، ومسلم في: كتاب «الإمارة»، باب «وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول» (٣/ ١٤٧١ ـ رقم [١٨٤٢]).

حدوث وصف النبوة في أحد من الثقلين بعد تحلِّيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بها في هذه النشأة.

ولا يقدح في ذلك ما أجمعت الأمةُ عليه واشتهرت فيه الأخبارُ، ولعلها بلغت مبلغ التواتر المعنوي، ونطق به الكتاب على قول، ووجب الإيمان به، وأكفر منكره؛ كالفلاسفة من نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان؛ لأنه كان نبيًّا قبل تحلِّي نبينا ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ بالنبوة في هذه النشأة... ثم إنه عليه السلام حين نزوله باقٍ على نبوته السابقة لم يعزل عنها. قال: لكنه لا يتعبد بها لنسخها في حقه وحق غيره، وتكليفه بأحكام هذه الشريعة أصلًا وفرعًا. فلا يكون إليه عليه السلام وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة لرسول الله ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ وحاكمًا من حكام ملته)[1].

وعلى هذا؛ فقول (بوهندي): إنَّ (أَصحاب الروايات يدَّعون أن المسيح عندما يجيء في آخر الزمان لن يكون نبيًّا) لم يُسمِّ قائلَه، والأدلة لا تسعفه. وإلا فيبقى الشَّكُّ في تقوُّل هذا المدعي.

الأمر الثالث: زَعْمه أن الروايات تقول: من لم يؤمن به ـ **أي**: بعيسى عليه السلام ـ يُقْتَلْ... إلخ.

الجواب أن يقال:

أين في الروايات الصحيحة ما يفيد أن عيسى عليه السلام يقتل الناس حتى يؤمنوا به؟! بل قتالُه للكفرة من أهل الكتاب وغيرهم؛ لتكون الدعوى واحدة، وهي دعوى الإسلام. فعيسى عليه السلام إنما يدعو إلى دين الإسلام، لا إلى ذاته.

وقد دلَّ على ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «**ليس بيني**

---

(١) «روح المعاني» (٢٢/ ٣٤).

وبينه نبي - يعني: عيسى عليه السلام - وإنه نازل، فإذا رأيتموه فاعرفوه: رجل مَرْبوعٌ إلى الحُمرة والبياض، بين ممصَّرتين، كأنَّ رأسَه يَقْطُر وإن لم يُصِبْه بلل، فيقاتل الناس على الإسلام، فيدُق الصليب، ويَقْتُل الخنزيرَ، ويضع الجزية، ويُهلِكُ الله في زَمَانِهِ المِلَل كُلَّها إلَّا الإسلام...»[1] الحديث.

فقوله ﷺ: **«فيقاتل الناسَ على الإسلام»** صَريحٌ في نقض دعوى المعترض.

جواب الاعتراض الثاني؛ وهو:

دعوى المعترض: أن عيسى عليه السلام لو كان ينزل في آخر الزمان متبعًا لمحمد ﷺ فعليه أن لا يغير في شريعته شيئًا.. إلخ.

فيقال: قد سبق الكشف عن معنى قول النبي ﷺ: **«لا نبي بعدي»**، وأمَّا وضْعُ الجزية، ودق الصليب... إلخ.. في زمن وجود عيسى عليه السلام في آخر الزمان؛ مع كون المقرَّر في الشرع أَخْذ الجزية، وتخيير أهل الكتاب بين أدائها وبقائهم على دينهم، وبين القتال = فليس ذلك على معنى الإنشاء والنسخ للشريعة المحمدية؛ ابتداءً لتشريع آخر من قبل المسيح عليه السلام - كما توهَّمه المعترض -.

وإنما المقصود: أن مشروعية أخذ الجزية، وتخيير أَهل الذمة بين الإيمان، وبين أداء الجزية أو القتال = كلُّ ذلك على التأقيت؛ أَي: أَنَّها مُقيَّدةٌ بزمنٍ، هذا الزَّمَنُ هو زمنُ ما قبل نزول عيسى عليه السلام. والتقييد جاء من قِبَل النبي ﷺ - كما دلَّت عليه هذه الأحاديث؛ لا من قِبَل عيسى عليه السلام. فلن يقع من عيسى عليه السلام نَسْخٌ، ولا تغييرٌ، ولا تبديل في شريعة الإسلام.

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (٣/ ١٢٥)، وأبو داود في «السُّنن»، كتاب «الملاحم»، باب «خروج الدجال» (٤/ ٣٢٣ - ٣٢٤ - رقم [٤٣٢٤])، وصحح إسنادَه الحافظُ ابن حجر في «الفتح» (٦/ ٦٠٢)، والممصرة من الثياب: التي فيها صفرة خفيفة.

وفي تقرير هذه الحقيقة، يقول الإمام النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ومعنى وضع عيسى الجزية؛ مع أنها مشروعة في هذه الشريعة = أنَّ مشروعيَّتها مقيدة بنزول عيسى؛ لما دَلَّ عليه هذا الخبر. وليس عيسى بناسخٍ لحكم الجزية، بل نبينا ﷺ، وهو المُبيِّن للنَّسخ بقوله هذا)(١).

وأما الجواب عن الاعتراض الثالث، وهو:

قول المعترض: كيف يملأ المسيح الدُّنيا عدلًا بعد أن ملئت جورًا؟.. إلخ.

فيقال: ليس ذلك بمنكور في بَدَائِهِ العقول. وفي التأريخ ما يشهد لهذه الحقيقة، ويؤيدها. فإن النبيَّ ﷺ وخلفاءَه من بعْده قد خَطُّوا خُطَّة العَدْل، وحرَّروا البلاد والعباد من رق العبودية للخلق إلى العبودية لرب الخلق وخالقهم. فما الذي يَمْنع نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يملأَها ـ **أي**: الدنيا ـ عدْلًا من بعد ما مُلِئَتْ جورًا؟! فالله تعالى قادرٌ على تمكينه من ذلك. وبراهين الشرع، والحس، والعقل دالة على صحة ذلك.

بقي أَنْ يُنظر في تلك الدَّعاوى التي انطوت في أقوال الطاعنين المسوقة سالفًا.

فأَمَّا دعوى الشيخ «محمد عبده» والشيخ «محمود شلتوت»: بأن أحاديث نزول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أحاديث آحاد، لا يُرْكن إلى مثلها في تقرير العقائد = فقولٌ خَشِيبٌ؛ لأنه على فرض كون تلك الأحاديث آحادًا، فإن خبر الآحاد متى صحَّ فهو حُجَّةٌ في العقائد والأحكام، يَجِبُ المصير إليه. وهذا ما انعقد عليه إجماع أهل السُّنَّة.

فإن قيل: قد ذكرتَ آنفًا أن هذا التقرير لحجيَّة أخبار الآحاد

(١) «شرح صحيح مسلم» (٢/ ١٩٠).

عمومًا، وحجِّيَّة الأحاديث الدالة على نزول عيسى عليه السلام على جهة التعيين؛ هو على جهة الفَرْض. فإن كان هذا التقرير على جهة الفَرْض، فلم يبقَ إلَّا أن تكون أحاديث نزوله عليه السلام بلغت مبلغ التواتر. وهذا ما رددته سابقًا، وهذا عين التناقض!

والجواب: أنَّ أحاديث النزول؛ وإن كانت لا تدخل في حَدِّ التواتر اللفظي المشار سَلَفًا إلى نَدْرتِه، أو تعسُّرِ الظَّفَر به = إلَّا أنها ـ بيقينٍ ـ قد استفاضت وتواترت تواترًا معنويًّا. وهذا ما سبق أنْ سِيقتَ أقوال الأئمة في بيانه، في أوائل المبحث. فلا تناقض حينئذٍ.

وبذا؛ يتبين خطأ الشيخ «محمد عبده» ومَن جَرَى في مَهْيَعِه في ردِّهم لهذه الأحاديث بكونها خبر آحاد = على كلا الاعتبارين.

وأما تأويل نزوله عليه السلام وحكمه في الأرضِ؛ بغَلَبة روحه، وسِرِّ رسالته على الناس إلخ.. = فتأويلٌ بَاردٌ، وتحكيمٌ للتلاعُب والعبث في تفسير الأدلة.

وبيان ذلك في الوجوه التالية:

الأوَّل: أن هذا التأويل مُعرًّى عما يَعْضُده من الأدلة التي تشهد له.

الثاني: أنه يرجع على ما تضمنته الأحاديث من المعانى بالبطلان. ذلك أنه لو صَحَّ هذا التأويل لكانت الأحاديث حينئذٍ مبشرة بانتشار روح المسيح، وذيوع تعاليمها. وهذا المعنى الفاسد هو نقيض ما صرَّحت به أحاديث النزول؛ من أن عيسى عليه السلام لا يقبل إلَّا الإسلام، وأن الله يُهْلِك المِلَل كلَّها إلَّا الإسلام.

الثالث: أنَّ تأويل نزوله عليه السلام وحكمه في الأرض؛ بما غلب في تعاليمه من الأمر بالرحمة، والمحبة، والسِّلْم = باطلٌ؛ لأنه يوهم أن الشريعة المحمدية غُفْلٌ عن ذلك. وهذه الأمور ـ الرَّحمة، والمحبَّة، ـ

مُقرَّرةٌ في الشريعة بضوابطها المتضمنة للحكمة والعدل، جاء الأَمر بها، وتوطيدها. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقد قال ﷺ: «**لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حتى تُؤْمِنُوا، ولا تُؤْمِنُوا حتى تَحَابُّوا. أَوَلَا أَدُلُّكُمْ على شَيْءٍ إذا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ**»(١).

وأمرَ اللهُ عبادَه بالدخول في الإسلام فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨].

الرابع: أن دعوى جمود اليهود على ظواهر ألفاظ التوراة دعوى ينقضها البرهان؛ بل من المعلوم شرعًا: أن اليهود عُرفوا بالتحايُل على أَلفاظ التوراة، والتنصُّل من أَحكامها. وقد أخبر الله بذلك في كتابه، قال جل وعلا: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣].

الخامس: أن الأَحاديث تضافرت أن المسيحَ ﵇ يقتُل مسيح الضلالة. وروحُ عيسى ﵇ وسِرُّ رسالته ليس فيها قتلٌ، ولا قتال.

السادس: أنه لو صَحَّ هذا التأويل؛ لما امتنع طَرْدُه في بقية الأشراط، بل في بقية الأَخبار التي تضمنتها نصوص الكتاب والسُّنة.

وبمثل هذا التأويل فتحَ الشيخ «محمد عبده» الباب على مِصْراعَيه لمن جاء بعده من الباطنيين الجُدُدِ ليجروا بدلالات الأدلة في أودية العبثيَّة المُغْرِقة في الضَّلال؛ التي دارت في فَلَكٍ مُباينٍ لِمَا يدل عليه النظمُ من

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الإيمان»، باب «بيان لا يدخل الجنة إلا المؤمنون» (١/ ٧٤ ـ رقم [٥٤]).

جهة المواضعة ومن جهة قصد المتكلِّم؛ بدعوى: «حُريَّة التعدديَّة القرائية»، أو «التعددية الدلاليَّة»! فلم يعد التأويل مقصورًا على ما يدعى أنَّه مخالفٌ لمقتضى الدلالة العقلية فقط، بل أصبح ضرورةً عند هؤلاء الباطنيين في كُلِّ نصٍّ؛ سواء وجدت المعارضة المُدَّعاة أم لم توجد، حتى قال أحدُ دعاة هذه المدرسة الباطنية المُحْدَثة: (النصُّ المقدَّسُ ما إنِ انتقل من فضائه الإلـٰهي إلى الفضاء الإنساني، حتَّى أخذ يعيش حالةً من التشظِّي الدَّلالي المُغْنمي عبْر البشر الفرادى، والمجتمعين المتشظِّين؛ وَفق مواقعهم المتجمعيَّة ـ فئات، وشرائح، وطبقات، ونقابات، وشعوب، وأمم. . إلخ ـ، والمعرفية ـ المستوى العلمي الطبيعي، والاجتماعي، والإنساني ـ، إضافةً إلى الأيديولوجيَّة ـ السياسية، والدِّينية، والأخلاقية، والجمالية. . . إلخ ـ والإثنيَّة ـ الانتماء الأقوامي العرقي.

والحقُّ؛ أنه ليس في ذلك غرابة؛ بل الغرابة ألَّا يتمَّ الأمرُ وفق ذلك.

فالتَّعددية البشرية هي من طبائع الأمور. إذْ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] ومن هناك كان الوهم والاعتقاد بأنَّ خطابًا (دينيًا أو أدبيًا، أو اجتماعيًا. . إلخ؛ يلقى أصداءً متماثلة لدى مجموعات بشرية متمايزة على النحو المحدد آنفًا)(١).

فالتأويل عند أذناب هذه النِّحلة: (ضرورةٌ للنَّصِ، ولا يوجد نَصٌّ إلَّا ويمكن تأويلُه؛ من أَجل إيجاد الواقع الخاص به. . . حتى النُّصوص الجليَّة الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى التَّأويل. . . حتى هذه النصوص؛ لفهمها حدسًا تحتاج إلى مضمون معاصر، يكون أَساس الحدس)(٢).

---

(١) «الإسلام والعصر» الدكتور طيب تزيني (١١١).

(٢) «من العقيدة إلى الثورة» حسن حنفي (١/ ٣٩٨).

ولا ريب أَنَّ مَنْ طَرقَ جانب التأويل في أي باب من أبواب الشرع دون قرينة شرعيَّة توجب ذلك = فإنه يَلزَمُه أَنْ يَطْرُد هذا التأويلَ في أبواب الشريعة كلِّها؛ شاء أم أبى. ولا خَلَاص للشيخ محمد عبده وأتباعه ممن بقي فيهم أصلُ التسليم والتعظيم للأدلة الشرعيَّة = من ورطة هذا اللازم إلَّا بالرجوع إلى هَدْيِ السَّلف في تعظيم النص الشرعي، وفهمِه وَفق ما فَهِمه الرعيل الأوَّل، وَفْق أُصول الدلالات التي وظَّفوها في فهم النصوص.

وأَمَّا من رَدَّ هذه الأَحاديث بزعم أَنَّها نِتَاج عُقْدة الانتظار، التي نَبَعَتْ في أول أمرها ـ **أي**: هذه العقدة ـ عند اليهود، ثم انتقلت إلى النصارى، ثم تَسَرَّبت إلى المسلمين = فخطأ؛ لأَنَّ هذه الأَحاديث قد تحقَّق أهل الصنعة ـ وهم المحدِّثون ـ من كون أَسانيدها متصلة إلى قائلها؛ وهو رسول الله ﷺ. فلا يمكن ـ عقلًا وشرعًا ـ أن يُطْبِق المسلمون على نسبة هذه الأحاديث إلى رسول الله ﷺ، ثم يكون حقيقة الحال أنها مجرد أَثَر سلبي لواقعٍ يعايشه المسلمون. ثم إن هذه الأحاديث قد كان أصحاب رسول الله ﷺ يَبُثُّونها في الأمة؛ مع كون عصرهم عصر انتصاراتٍ، وعزٍّ، وتمكين. وكذا عصر التابعين، ومَن بَعدَهُم. فأي انحطاط كان يعيشه هؤلاء السادة القادة؟!.

وأما وقوع الاتفاق بين أهل الإسلام وبين أَهل الكتاب في قضيَّة عقدية كهذه فأمرٌ لا يُستغرَب؛ فإن هذا من بقايا إرث الأنبياء. ولكن يبقى أن هذا الموروث عند أَهل الكتاب مُرْتهَنٌ بتصحيح الدين المهيمن على كل كتاب ودين سبقه؛ فإنَّه الدِّين المحفوظ إلى قيام السَّاعة، وكتابَه الكتابُ الناسخ لكل الكتب، والمهيمن عليها.

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨][1].



(١) مما أفاده الدكتور عبد الرحمٰن المحمود ـ سدده الله ـ في خصوص ذي المسألة = قوله: (مسألة تعارضِ نزول عيسى مع ختم النبوَّة بمحمد عليهما الصلاة والسلام كنت ـ في بعض الدروس ـ قد بيَّنت بطلان التعارض من وجوه منها:
١ ـ أنَّ الذي أخبر بالأمرين (= ختم النبوَّة ونزول عيسى عليه السلام) هو رسول الله ﷺ وقوله لا يتناقض، والصَّحابة ـ وهم الذين كانوا يسألون عمَّا يُشكل عليهم ـ لم يُشكل عليهم هذا، وكذا أعداء الرَّسول ﷺ زمن بعثته، وكانوا يتربصون به = لم يعترضوا عليه بهذا.
٢ ـ أنَّ نزول عيسى عليه السلام وما يفعله، هو من دلائل ختم النبوَّة من وجوه:
أ ـ أنَّه ينزل كما أخبر ﷺ، لا كما يُخبر اليهود والنَّصارى.
ب ـ أنَّه يحكم بالقرآن وشريعة محمَّد ﷺ.
ج ـ أنَّه يُلغي ويُقرِّر أحكام نسخ القرآن للإنجيل.
د ـ أنَّه لا يقبل من المنتسبين إليه من النَّصارى إلَّا الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ.
هـ ـ أنَّه يكسر الصليب ويقتل الخنزير ـ الَّذي استحلوه ـ ويضع الجزية.
وهذا كله دليلٌ على بقاء رسالة محمد ﷺ إلى يوم القيامة، وهو الذي سيفعله ويُقرِّره عيسى عليه السلام إذا نزل.
وعليه = فمن دلائل ختم النبوَّةِ بمحمد ﷺ = نزول عيسى عليه السلام.
٣ ـ أمَّا دعوى تغيير الشريعة فَسَبق في البحث جوابه، وأنَّ الذي أخبر بهذا وأقره = هو الرسول محمد ﷺ).

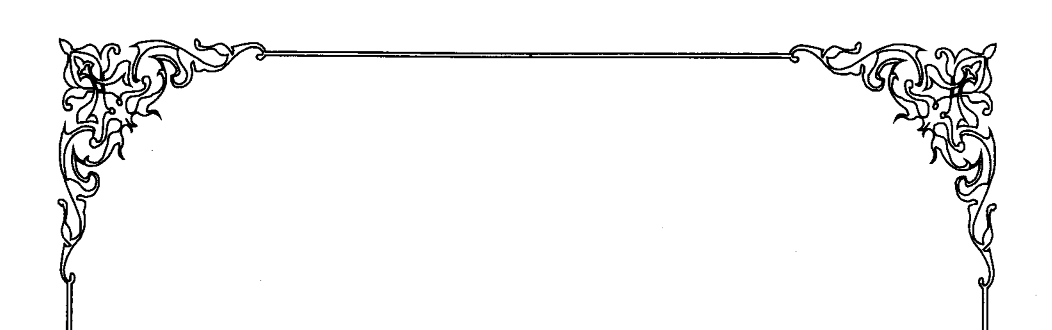
الفصل الثاني

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقة باليوم الآخر

وفيه خَمسة مباحث:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن أحاديث عذاب القبر ونعيمه.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن أحاديث الميزان.
- المبحث الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الصِّراط.
- المبحث الرابع: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث الدَّالة على وجود الجنة والنار.
- المبحث الخامس: دَفْعُ دعوى المعارضِ العقلي عن الأحاديثِ الدَّالَّةِ على بقاء الجَنَّةِ والنَّار.





المبحث الأوَّل

دَفْعُ المُعارِضِ العقلِيِّ عن أحاديثِ عَذَابِ القَبْر ونَعيمِهِ

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق أحاديث عذاب القبر ونعيمه.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث عذاب القبر ونعيمه.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث عذاب القبر ونعيمه.

المطلب الأوَّل

سوق أحاديث عذاب القبر ونعيمه

عن البراء بن عازب عن أبي أيوب ﷺ، قال: خَرَجَ النبيُّ ﷺ وقد وَجَبَتِ[1] الشَّمسُ، فَسَمِع صوتًا، فقال: **«يَهُودُ تُعذَّبُ في قُبورها»** متفق عليه، وفي رواية مسلم: **«بعد ما غربت الشَّمسُ»**[2].

وعن أنس بن مالك ﷺ أنَّه حَدَّثَهم أَنَّ رسولَ الله ﷺ قالَ: **«إنَّ العبدَ إِذَا وُضِعَ في قَبرِهِ، وتَولَّى عنه أَصْحَابُهُ، وإنَّه لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهم = أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ، فيقولانِ: ما كُنتَ تقولُ في هذا الرَّجُلِ، لمحمد ﷺ؟ فأَمَّا المؤمنُ فيقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ. فيُقالُ له: انْظُرْ إلى مَقْعَدِكَ مِن النَّارِ قَد أَبْدَلَكَ اللهُ بهِ مَقْعَدًا مِن الجَنَّةِ. فيراهما جميعًا»**، قال قتادةُ: وذُكِرَ لنا أَنَّه يُفْسَحُ في قَبْرِهِ. ثُمَّ رَجَع إلى حديث أنس قال: **«وأَمَّا المنافقُ والكَافِرُ فَيُقال له: ما كنتَ تَقولُ في هذا الرَّجُلِ؟ = فيقولُ: لا أَدْري، كُنتُ أَقولُ ما يقولُ النَّاسُ. فيُقال: لا دَرَيتَ ولا تَليتَ[3] ويُضْرَبُ بِمَطَارِقَ مِن حَديدٍ ضَرْبَةً فيصيحُ صَيْحَةً يَسْمَعُها مَن يَليهِ غَيرَ الثَّقَلينِ»** متفق عليه[4].

---

(١) **وَجبت الشمس**: سَقطَت مع المغيب = **انظر**: «النهاية» (٩٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «التعوُّذ من عذاب القبر» (٢٧١ ـ رقم [١٣٧٥])، ومسلم في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «عرض مقعد الميت في الجنة أو النَّار عليه..» (٤/ ٢٢٠٠ ـ رقم [٢٨٦٩]).

(٣) **ولا تليت**: **أي**: ما استطعت. وقيل: إنها إتباع ولا معنى لها. والأوَّل رجحه الحافظ ابن حجر = **انظر**: «فتح الباري» (٣/ ٣٠٤).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء في عذاب القبر» (٢٧١ ـ رقم [١٣٧٤])، ومسلم مختصرًا في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «عرض مقعد الميت في الجنة أو النَّار عليه..» (٤/ ٢٢٠٠ ـ رقم [٢٨٧٠])، واللفظ للبخاري.

وعن ابن عبَّاس ﵄ قال: مَرَّ النبيُّ ﷺ بِقَبْرينِ فقال: **«إنَّهما لَيُعذَّبَانِ، ومَا يُعذَّبَان في كبيرٍ»**(١) ثُمَّ قال: **«بلى، أمَّا أحدُهما فكانَ يَسْعَى بالنَّمِيمَةِ. وأما الآخر فكان لا يَسْتَتِرُ من بَوْلِهِ»** ثُمَّ أَخَذَ عُودًا رَطْبًا فكسَرَه باثْنتين، ثُمَّ غَرَزَ كُلّ واحد منهما على قَبْرٍ، ثُمَّ قال: **«لَعَلَّهُ يُخفَّفُ عَنْهُما مَا لم يَيْبِسا»** متفق عليه(٢).

وعن أبي هريرة ﵁ قال: كان رَسولُ اللهِ ﷺ يدْعو: **«اللَّهمَّ إنِّي أعُوذُ بك مِن عَذاب القَبْر، ومن عَذابِ النَّارِ، ومن فِتْنَةِ المَحيا والممات(٣)، ومن فتنة المسيح الدَّجال»** متفق عليه(٤).

وعن عائشةَ ﵂ أَنَّ يهوديةً دَخلت عَليها فَذَكَرَتْ عَذابَ القَبرِ، فَقَالَتْ لها: أَعاذَكِ اللهُ مِنْ عذابِ القَبرِ. فَسَأَلَت عائشةُ رسولَ الله ﷺ عَن عَذَابِ القَبْرِ، فَقَالَ: **«نعم، عذاب القبر حق»**، قالت عائشة ﵂: (فما رَأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ بَعْدُ صَلَّى صَلاةً إلَّا تعوَّذَ مِن عَذَابِ القَبر)(٥).

* * * * *

(١) اختُلف في تأويل قوله ﷺ: **«وما يُعذَّبان في كبير»** على أقاويل، لعلَّ أقربها الذي يدل عليه السِّياق هو أنَّ معناه: ليس بكبير عندهما، وهو عند الله كبير فهو كبير في الذُّنوب = **انظر**: «العدة» لابن العطَّار (١/ ١٤٠)، و«الفتح» لابن حجر (١/ ١٥٢).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء في عذاب القبر» (٢٧١ ـ رقم [١٣٧٨])، ومسلم في: كتاب «الطهارة»، باب «الدليل على نجاسة البول وجوب الاستبراء منه» (١/ ٢٤٠ ـ رقم [٢٩٢]).

(٣) **فتنة المحيا**: ما يعرض للمرء مدة حياته من الافتتان بالدُّنيا وشهواتها. **وفتنة الممات**: ما يُفتن به بعد الموت = **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (٢/ ٤١٢ ـ ط. دار السلام).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «التعوُّذ من عذاب القبر» (٢٧١ ـ رقم [١٣٧٧])، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «ما يُستعاذ منه في الصلاة» (١/ ٤١٣ ـ رقم [٥٨٨]).

(٥) أخرجه البخاري في: كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء في عذاب القبر» (٢٧٠ ـ رقم [١٣٧٢]).

□ **تمهيد:**

دلَّت الأحاديثُ المسوقة على ثبوت فتنة البَرْزَخ، وأنَّ في القَبْر عذابًا ونعيمًا للميت؛ بِحَسَبِ عملِه. وذلك مقتضى عدل المولى تبارك وتعالى، وموجبِ أسمائه وكماله، أنْ يُنعِّم أرواحَ وأبدَانَ أوليائه، ويُعذِّبَ أرواحَ وأبدان أعدائه؛ فيُذيقَ بدَنَ المطيع له وروحَه من أنواع النعيم ما يليق به، ويُذيقَ بدنَ الفاجِر والعاصي له وروحَه ما يستحقُّه[١].

والبَرْزَخ: في اللِّسان: الحاجزُ والحدُّ بين الشيئَيْنِ[٢]. ومنه قوله تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمٰن: ٢٠].

وأمَّا عند أهل الاصطلاحِ: فاسمُ ما بينَ الدنيا والآخرة؛ من وقْتِ الموتِ إلى البعث[٣].

فإنْ قِيل: هل ثَمَّةَ فَرْقٌ بين «البَرْزَخ» و«القَبْر»؟

فيُقال: عذابُ القَبْر ونعيمه هو: عذابُ البَرْزَخ ونعيمُه؛ وإنَّما أُضيفَ إلى القَبْر لكونه هو الغالب. فتحصَّل من ذلك: أنَّ لفظ البَرْزَخ أَعمُّ من لفظ القَبْر[٤]؛ إذْ قد يموت إنسانٌ ولا يُدفَن في المقابر؛ بِأَنْ تأكلَه السباعُ، أو الطيرُ، أو يُصلَب... إلخ. فهذا له من عذابِ البَرْزَخ ونعيمه حظُّه؛ بِحَسَبِ أعمالِه.

وقد نصَّ الأئمةُ على تواتر الأحاديث في إثبات عذاب القَبْرِ

---

(١) **انظر:** «الرُّوح» لابن قيِّم الجوزيَّة (١٠٧).

(٢) **انظر:** «مقاييس اللغة» لابن فارس (١/ ٢٣٣).

(٣) **انظر:** «تفسير القرآن» للسمعاني (٣/ ٤٩٠)، و«أحكام القرآن» للقرطبي (١٢/ ١٥٠)، و«أهوال القبور» لابن رجب (٢٠).

(٤) **انظر:** «الرُّوح» (١٠٥ ـ ١٠٦)، و«فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٢٩٩)، و«شرح الصدور» للسيوطي (١٧٧)، و«الفصل في المِلَل والنِّحَل» (٤/ ١١٨).

ونعيمِه، ومُساءَلةِ مُنكَر ونكير، وتظاهرها عنه ﷺ[١]. وذهب بعضُ أهل العلم إلى أنَّ الآيات الدَّالَّة على ثبوت عذابِ القَبْر ونعيمه تدورُ على ثلاث آيات؛ كما هو صنيعُ الإمام البخاري[٢]. وبَلَغَ بها ابنُ القيِّم رحمه الله خَمْسَ آياتٍ[٣]، وابنُ رجب سِتَّ آياتٍ[٤].

وبذلك يتقرر أنَّ هذه المسألةَ ـ أعني: عذابَ القَبْر ونعيمَه ـ وإنْ نصَّتْ الأحاديثُ عليها، وجَلَّتْها؛ فلا يعني ذلك خُلُوَّ القرآن من الإشارة إليها.

ومن الدلائل التي أشارتْ إليها:

ـ قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝٤٥ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦].

قال الإمام ابن كثير رحمه الله في هذه الآية: (وهذه الآيةُ أصلٌ كبيرٌ في استدلال أهل السُّنَّة على عذاب البَرْزَخ في القبور؛ وهي قوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ﴾)[٥].

ـ قوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَٰقُواْ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ ۝٤٥ يَوْمَ لَا يُغْنِى عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ۝٤٦ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الطور: ٤٥ ـ ٤٧].

فهذه الآية ارتأى بعضُ أهلِ العلم ظُهورَها في الدَّلالةِ على عذابِ البَرْزَخ. قال الإمام ابنُ أبي العِزِّ: (وهذا يَحْتَمِلُ أنْ يُرادَ به عذابُهم بالقَتْل

---

(١) انظر: «التبصير في معالم الدِّين» لابن جرير الطبري (٢١١)، «العُدَّة» لابن العطار (١/ ١٤٠)، و«حكم أهل القبور» لابن تيميَّة (٣٦)، «الرُّوح» لابن القيِّم (٧٦)، و«نظم المتناثر» للكتَّاني (١١٣).

(٢) انظر: «الجامع صحيح»، كتاب «الجنائز»، باب «ما جاء في عذاب القبر».

(٣) انظر: «الرُّوح» (١٠٨).

(٤) انظر: «أهوال القبور» (٨٦ ـ ٨٩).

(٥) «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٣٠٧٩).

وغيرِه في الدنيا، وأن يُرادَ به عذابُهم في البَرْزَخ؛ وهو أَظْهَرُ؛ لأنَّ كثيرًا منهم ماتَ ولم يُعَذَّبْ في الدنيا. أو المُرادُ بهِ: أعَمُّ من ذلك)[١].

ومِنْ تلك الأدلَّة القرآنية التي ألْمحَتْ إلى مسألتنا = قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

قال الإمام ابنُ قَيِّم الجوزيَّةِ: (وهذا خطابٌ لهم عند الموت. وقد أَخْبَرت الملائكةُ ـ وهم الصادقون ـ أنهم حينئذٍ يُجزَون عذابَ الهون. ولو تأخَّر عنهم ذلك إلى انقِضاءِ الدنيا لَمَا صحَّ أن يُقالَ لهم: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ﴾)[٢].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة: ٢١].

وقد قال مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير ﴿ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ﴾: إنَّه عذابُ القَبْر[٣]، ونُسب هذا القول إلى ابن عباس والبراء بن عازب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ[٤].

ووجه الاستدلال بها = أنَّ الله تعالى قد ذكر في الآية أنَّ للكافرين عذابَيْنِ: أدْنى، وأكْبَر. فأخبَرَ أنَّه يُذيقُهم بعضَ العذاب الأدنى ليَرْجعوا؛ فَفُهم أنَّه قد بقيَ لهم من العذاب الأدنى بقيةٌ يُعذَّبون بها بعد عذاب الدنيا. ولهذا قال: ﴿مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ ولم يقل: (ولنذيقنَّهم العذابَ الأدنى)[٥].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/ ٥٧٣). (٢) «الرُّوح» (١٠٩).

(٣) أخرجه يحيى بن سلام في «تفسيره» (٢/ ٦٩٢)، وابن جرير في «جامع البيان» (١٨/ ٦٣١ ـ ط. هجر)، وانظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن أبي حاتم (٩/ ٣١١٠).

(٤) انظر: «أهوال القبور» (٨٥)، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٦/ ٢٧٧٤).

(٥) انظر: الرُّوح (١٠٩) وانظر ـ في استيفاء الأدِلَّة القرآنية، والكلام عنها ـ: «الأجوبة عن المسائل المستغْرَبة» لابن عبد البَرّ (١٨٩ ـ ١٩٠)، و«الرُّوح» (١٠٩ ـ ١١٠)، و«أهوال القبور» (٨٥ ـ وما بعدها)، و«اليوم الآخر» لعبد المحسن المطيري (٩٤ ـ وما بعدها).

وانعقد الإجماعُ عندَ أهلِ الإسلام على ثبوتِ عذابِ القَبْر ونعيمِه، وأنَّ الناسَ يُفْتَنُون في قبورهم. وقد نقلَ غيرُ واحدٍ الإجماعَ على ذلك:

قال الإمام ابنُ عبد البَرِّ رَحِمَهُ اللهُ: (وليس من أئمة المسلمين وفقهائهم، وحمَلَة الآثار منهم؛ من الصحابة، والتابعين، ومَنْ بعدهم = أحدٌ يُنكِرُ فتنةَ القَبْر. فلا وجْهَ للاشتغالِ بأقاويلِ أهل البِدَع والأهواءِ المُضِلَّةِ)[١].

وقال الإمامُ ابنُ القطَّانِ: (وأجْمَع أهل الإسلام من أهل السُّنَّة على أن عذاب القَبْر حقٌّ، وعلى أنَّ مُنْكَرًا ونكِيرًا مَلَكَي القَبْر حقٌّ، وعلى أنَّ النَّاسَ يُفتَنُونَ في قبورهم بعدما يُحْيَون فيها؛ فيُقالُ له: مَنْ ربُّك؟ وما دينُك؟ ومَنْ نبيُّك؟ ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧])[٢].

وقال الإمام ابن العطَّار رَحِمَهُ اللهُ: (..إثبات عذاب القبْرِ، ..هو مذهب أهل السُّنَّةِ، وهو ممَّا يجبُ اعتقادُ حقيقتهِ، وهو ممَّا نقلته الأُمَّة مُتواترًا = فمن أنكر عذاب القبرِ، أو نعيمَهُ = فهو كافرٌ؛ لأنَّه كذَّب الله تعالى، ورسولَه في خَبَرِهما)[٣].

والعذابُ أو النعيم عند أهل السُّنَّةِ على روح الميت وبدَنِه. فالرُّوح

---

(١) «الأجوبة عن المسائل المستغربة» (١٨٩)، **وانظر**: «الاستذكار» (٨/ ١١٨).

(٢) «الإقناع» (١/ ٥٢).

(٣) «العُدَّة في شَرحِ العُمْدة» (١/ ١٤٠)، وابن العطَّار (٦٥٤ ـ ٧٢٤هـ): **هو**: علي بن إبراهيم بنِ داود، علاء الدين، أبو الحسن بن العطار الدمشقي الشَّافِعي، إمام حافظٌ زاهد تتلمذ على الإمام النَّووي وتخرَّج به، من تآليفه: «تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النَّووي»، و«حكم صوم رجب وشعبان» = **انظر**: «معجم الشيوخ» للذهبي (٢/ ٧)، و«الأعلام» (٤/ ٢٥١).

تبقى بعد فراق البَدَن مُنَعَّمَةً، أو مُعَذَّبَةً. وأنَّها تتَّصل بالبدنِ أحيانًا، فيحصُل للبَدَنِ معها النعيمُ، أو العذابُ[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (العذابُ على النَّفْسِ والبدن جميعًا؛ باتِّفَاقِ أهلِ السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ. تُنَعَّمُ النفسُ وَتُعذَّبُ منفردةً عن البدن، وتُعَذَّبُ متَّصِلةً بالبدن، والبدنُ مُتَّصل بها؛ فيكون النعيمُ والعذابُ عليهِما في الحال مجتَمِعَيْنِ، كما يكونُ للروح منفردةً عن البدن)[(٢)].

وقد اختلفت مواقف المخالفين لأهل السُّنَّة من عذاب القبر، على النَّحو التَّالي:

القول الأوَّل: من ذهب إلى نَفْيِ (عذابِ القَبْر) مُطلقًا: كطوائف من الخوارِج[(٣)]، وبشر المريسي[(٤)] وبعض المعتزلة. **ومِمَّن اشتهر عنه ذلك**: ضرار بن عمرو[(٥)]. وأمَّا بقية المعتزلة؛ فالذي يظهرُ: أنهم يُثْبِتُون ما دلَّت عليه النصوص في الجُمْلة. وقد قال القاضي عبد الجبَّار: (سألتُ أبا

---

(١) «حكم أهل القبور» لابن تيمية (٣٦)، فتاوى ابن حجر العسقلاني «ضمن مجموعة الرسائل المنيرية» (٤/ ٤١).

(٢) المصدر السابق (٣٤)، وقد نقله عنه ابن القيم في كتابه: الرُّوح (٧٥)، والصنعاني في: «جمع الشتيت» (٥٥).

(٣) **انظر**: «مقالات الإسلاميين» للأشعري (١٢٧).

(٤) بشر المريسي (؟ ـ ٢١٨هـ): **هو**: بِشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المَريسِي، ينْتحِل مذهب جهم في الأصول، ومن مقالاته: القول بخلق القرآن، وأن الإيمان هو التصديق، وكان على مذهب أبي حنيفة في الفروع، كفَّره عدد من الأئمَّة، من مؤلَّفاته: كتاب «الاستطاعة»، و«كفر المشبِّهة» = **انظر**: «السير» (١٠/ ١٩٩).

(٥) ضرار بن عمرو (؟ ـ ؟): **هو**: القاضي، شيخ الضرارية، رأس من رؤوس المعتزلة، له مقالات خبيثة، خالف المعتزلة في بعض مقالاته، وله تصانيف في الرَّدِّ على الخوارج، والمعتزلة، والرَّوافض = **انظر**: «السير» (١٠/ ٥٤٤)، و«لسان الميزان» لابن حجر (٤/ ٣٤٢).

عليٌّ عن عذاب القَبْر، فقال: سألتُ الشَّحَّامَ[١]، فقال: ما مِنَّا أحدٌ أنْكَره، وإنَّما يُحكَى ذلك عن ضرار)[٢].

وقال القاضي أيضًا: (وجُمْلةُ ذلكَ ـ أي: عذابِ القَبْر ـ: لا خِلافَ فيه بين الأمة، إلا شيءٌ يُحْكَى عن ضرار بن عمرو؛ وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمُجْبِرة. ولهذا ترى ابنَ الرَّاوَنْدي يُشنِّع علينا، ويقول: إنَّ المعتزلة يُنكِرون عذاب القَبْر، ولا يُقِرُّون به)[٣].

وأمَّا بِشْر المريسي؛ فقد ساق الخطيبُ البغدادي بسنده عن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، قال: (دخل حميد الطوسي على أمير المؤمنين ـ وعنده بشر المريسي ـ، فقال أميرُ المؤمنين لحميد: أتدري من هذا يا أبا غانم؟ قال: لا. قال: هذا بشر المريسي. فقال حميد: يا أمير المؤمنين! هذا سيد الفقهاء، هذا قد رفع عذاب القَبْر، ومسألة منكر ونكير، والميزان، والصراط. انظر: هل يقدرُ أن يرفعَ الموت؟ ثم نظر إلى بشر، فقال: لو رفعت الموتَ كنتَ سيِّدَ الفقهاء حقًّا)[٤].

ومِن هنا يتحصَّل أنَّ في نِسبة نفْي (عذاب القَبْر) إلى عموم المعتزلة = نظرًا. والإنصاف يقتضي عدم التشنيعِ على المذاهب بشذوذات أفرادِها؛ مما يتبرَّأ جُلُّهم منها[٥].

---

(١) هو أبو يعقوب، يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشَّحَّام. أحدُ رؤوس المعتزلة، انتهت إليه رئاسة الاعتزال في البصرة. وكان من أصحاب أبي الهُذيل. وله كُتُبٌ في الردِّ على مخالفيهم، وفي تفسير القرآن. عاش ثمانين سنة = «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (٧١ ـ ٧٢).

(٢) «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى المرتضى (٧٢).

(٣) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٠). وانظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» (٢٠١)، و«كشف الفضايح اليونانية» للسُّهْروردي (١٤٨).

(٤) «تاريخ بغداد» (٧/ ٦٠).

(٥) **انظُرْ ـ مثلًا ـ ممن غلط في نسبة نفي عذاب القَبْر ونعيمه إلى عموم المعتزلة:** الأشعري في «مقالات الإسلاميين» (٤٣٠)، وأبو المُظَفَّر الإسفرائيني في «التبصير في الدين» (٦٦ ـ ٦٧).

القول الثاني: من ذهب إلى إنكار النعيم والعذاب على البَدَنِ. وقَصر ذلك على الرُّوح؛ كالفلاسفة بناءً على أصْلهم في إنكار المَعادِ الجسمانيِّ[1].

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (... قولُ من يقول: إنَّ النعيمَ والعذابَ لا يكون إلا على الرُّوح، وأنَّ البدن لا يُنَعَّمُ ولا يُعذَّبُ. وهذا يقولُه الفلاسفةُ المنْكِرون لِمَعادِ الأبدان. وهؤلاء كُفَّارٌ بإجماع المسلمين)[2].

وقد وافَقَهُم ـ فيما ذهبوا إليه ـ مِنْ أهل العلم: ابنُ عقيلٍ الحنبلي، وابنُ الجَوزيِّ[3]، وابنُ حزْم ـ رحمهم الله ـ؛ فأنكروا أن يكون العذاب والنعيم لبدنِ الميت مع روحه. وقال ابنُ حزْم بإثباتِ تلك الأمور على «الرُّوح» فقط. قال: (فتنة القَبْر وعذابه، والمُساءَلة: إنما هي للروح فقط، بعد فراقه للجسد إثْر ذلك؛ قُبِر، أو لم يُقبَر)[4].

وقال أيضًا: («فصْلٌ» وأنَّ عذابَ القَبْر حقٌّ، تلقَّاهُ الأرواحُ بعد فراقها للأجساد، وهي المسئولة المُجِيبَةُ)[5]. وسيأتي ـ بحول الله ـ بيانُ شُبهتِهم التي دعتهم إلى هذه الأقوال المخالِفة لدلالة الأخبار على ثبوت العذاب والنعيم، للروح والبدن.

والذي ينبغي توجيهُ النظر إليه: أن ابنَ حزْم رَحِمَهُ اللهُ وإنْ وافقَ الفلاسفةَ في إنكار حصول العذاب والنعيم، ووافقهم في أصل الشبهة ـ التي سيأتي ذِكرُها ـ للبدن = إلَّا أنه رَحِمَهُ اللهُ لم يوافقهم في أصلهم الباطل؛ وهو: إنكار المعاد للأبدان، الذي ساقهم إلى إنكار العذاب والنعيم للبدن مع الرُّوح = فإنَّه يخالفهم في ذلك تمام المخالَفة؛ بل إنَّه

---

(١) **انظر**: «المِلَل والنِّحَل» للشهرستاني (٥٣٨ ـ ٥٤٠)، و«تهافت الفلاسفة» للغزالي (٣٠٨).
(٢) «حكم أهل القبور» لابن تيميَّة (٣٤).
(٣) **انظر**: «أهوال القبور» لابن رجب (١٥٣).
(٤) «الفَصْل» (٤/١١٧).
(٥) «الدرة فيما يجب اعتقاده» (٢٨٢).

أطلق القول بتكفير من أنكر البعث الجُسمانيَّ. وفي تقرير ذلك يقول: (اتفق جميعُ أهل القبلة ـ على تنابُذِ فِرَقِهم ـ على القول بالبعث في القيامة[١]، وعلى تكفير من أنكر ذلك. ومعنى هذا القول: أنَّ لمكث الناس وتناسلهم في دار الابتلاء ـ التي هي الدُّنيا ـ أمَدًا يعلمُه الله تعالى؛ فإذا انتهى ذلك الأمدُ ماتَ كلُّ مَنْ في الأرضِ، ثم يُحيِي الله ﷻ كلَّ من مات مُذْ خَلَقَ الله ﷻ الحيوان إلى انقضاءِ الأمد المذكور، وردَّ أرواحَهم التي كانت بأعيانِها إلى أجسادها، وجمَعَهم في موقف واحدٍ، وحاسبهم عن جميع أعمالهم، ووفَّاهم جزاءهم؛ ففريقٌ من الجنِّ والإنس في الجنَّة، وفريقٌ في السعير. وبهذا جاءَ القرآنُ، والسُّنَنُ...)[٢].

القول الثالث: قولُ من يقول: إنَّ البَرْزَخ ليس فيه نعيمٌ ولا عذابٌ؛ بل لا يحصل ذلك حتى تقوم القيامة الكبرى، وأنَّ حالَ الميت كحال النائم والمَغْشِيِّ عليه؛ لا يُحسُّ بالضرب، ولا بغيره؛ إلا بعد الإفاقة)[٣].

القول الرابع: قولُ من يقول: إن العذاب والنعيم إنَّما يقعان على الجسد فقط، وأن الله قادرٌ على خلق الإحساس فيه، دون افتقارٍ إلى الرُّوح. وهذا القول: نُسِب إلى ابن جرير الطبري رحمه الله، وجماعة من الكرَّاميَّة[٤].

ولعلَّ من نَسب هذا القولَ إلى الإمام ابن جرير = فَهِمَه من مساق ردِّ ابن جرير على مَنْ أنكر عذاب القَبْر، وذلك في قوله: (.. فإنْ زعموا[٥] أنه ـ تعالى ذِكْرُه ـ أخبَرَ من ذلك بما تصدِّقه العقول = قيل لهم: فإذا كان خبره بذلك خبرًا يُصدِّقه العقل ـ وإن لم تكونوا عاينتم مثله

---

(١) المصدر السابق (٢٨٢). (٢) «الفصل» (٤/ ١٣٧).
(٣) انظر: «حكم أهل القبور» (٣٥)، و«فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٣٠١).
(٤) انظر: «فتح الباري» (٣/ ٢٩٨ ـ ط. دار السلام).
(٥) يعني: المنكرين لعذاب القبر.

= فأجيزوا كذلك أنَّ في عذاب الله ـ تعالى ذِكْرُه ـ ألمًا ولذَّةً، وعلمًا في جسمٍ لا حياةَ فيه؛ وإنْ لم تكونوا عاينتم مثله فيما شاهدتُم)[(١)].

وهذا القول من ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ أراد به ـ والله أعلم ـ إلزامَ المُحيلين لوقوع العذاب أو النَّعيم على بدن المقبور لِمُفارقةِ الحياةِ البدنَ؛ أنَّه كما أجزتم بقاء الحياة في الجسم الَّذي تُحْرِقُه النَّارُ في حال إحراقه تصديقًا منكم لخبر الله؛ ولأنَّ العقل لا يُحيله مع أنَّكم لم تُعاينوه في الشاهد = فيلزمكم كذلك التصديق بحصول الألم أو اللَّذة لبدن المقبور مع مفارقة الحياة المعهودة في الدُّنيا له؛ فإن منعتم فأقيموا الفرق بين ما أجزتموه ومنعتموه = ولا فرقَ.

وحتَّى يستبين لك أنَّ ما ذكره الإمام ابنُ جرير إنما كان على سبيل الإلزام لا التقرير = يحْسُن سوقُ كلامه ليتحرَّر مرادُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ: (قيل لهم: أَوَكلُّ ما لم تُشاهِدوه، أو تُعاينوه، أو مثله = فغيرُ جائزٍ كَونُهُ عندكم؟.

فإن قالوا: نعم.

قيل لهم: أفشاهدتم جِسْمًا حيًّا لا تُفارِقُهُ الحياةُ بالاحتراقِ بالنَّارِ؟

فإن زعَمَوا أَنَّهم قد شاهدوا ذلك وعاينوه = أكذبتهم المُشاهدةُ مع ادِّعائهم ما لا يخفى كذبُهم فيه. وإن زعموا أَنَّهم لم يُعايِنوا ذلك ولم يُشاهدوه = قيل لهم: أفتقرُّون بأنَّ ذلك كائنٌ، أم تُنْكِرونه؟

فإن زَعَمُوا أَنَّهم يُنْكِرونَه؛ خرجوا مِنْ مِلَّة الإسلام بِتكذيبهم مُحكمَ القرآن. وذلك أنَّ الله تعالى ذِكره قال فيه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر: ٣٦].

فإن قالوا: بل نُقِرُّ بأنَّ ذلك كائنٌ = قيل لهم: فما أنكرتم من وجود العلم وحِسِّ الألَمِ واللَّذةِ مع فَقْدِ الحياةِ؟ وإن لم تكونوا شاهدتم

---

(١) «التبصير في معالم الدين» لابن جرير الطبري (٢١٠).

ولا عاينتم عالِمًا ولا حاسًّا إلَّا حيًّا له حياةٌ، كما جاز عندكم وجود الحياة في جِسْمٍ تُحْرِقُه النَّارُ، وإن لم تكونوا عاينتم جِسْمًا تتعاقبه الحياةُ مع احتراقِهِ بالنَّار.

فإن قالوا: إنَّما أَجزنا ما أجزنا من بقاء الحياة في الجِسمِ الَّذي تحرقه النار في حال إحراقه النار، تصديقًا مِنَّا بخبر الله جلَّ ثناؤه.

قيل لهم: فصدَّقتم بخبر الله ـ جلَّ ثناؤه ـ بما هو ممكنٌ في العقول كونُه = أو بما هو غيرُ ممكن فيها كونه؟ فإن زعموا أنَّهم أجازوا ما هو غير ممكن في العقول كونه = زعموا أنَّ خبر الله ﷺ بذلك تُكذِّب به العقولُ وترفع صحته، وذلك كُفْرٌ عندنا وعندهم. ولا إخالُهم يقولون ذلك. فإن زعموا أنَّه تعالى ذكره أخبر من ذلك بما تصدقه العقول..).

ثم ساق كلامه الذي تقدم نقله عنه.

ومما سبق يُعلَم أنَّ البَوْنَ لائح بين مقام الردِّ والحِجاج الذي يَسْتدعي نصبَ الحديث فيما هو محل النزاع، وإمْطَار المُخالف بصنوف القوادح والإلزامات التي تكْشِف له فسادَ مذهبه، وكل ذلك يلزم منه عدم استيفاء العبارة فيما خرج عن أَصل الخلاف = وبين مقام التقرير الذي تُبسط فيه الدَّلائل، وتُحرَّرُ فيه المَسَائِلُ = وعلى هذا؛ فلا يمكن القطْع بنَحْلِ الإمام ابن جرير رحمه الله هذا القولَ، وأنَّه عقَدَ قلبَه عليه. لانتفاء البرهان على ذلك. والله أعلم.



المطلب الثاني

سَوْقُ دَعْوَى المعارِض العقليِّ على أحاديث عذاب القبر ونعيمه

مما استندَ إليه المُنكِرون لعذاب القَبْر ونعيمه جُملَةً = أنَّ ذلك الإنكار نابعٌ عن مجموع ضرورتين، لا يمكن دفعُهما:

الضرورة الأولى: الضرورة العقلية.

الضرورة الثانية: الضرورة الحسيَّة التجريبيَّة.

أما الضرورة الأولى: فأنَّه مِن المُحال عقلًا بعد موتِ الإنسان وتوسيدِه الثرى، وصيرورته جثة هامدة لا حياة فيها = أن يشعر بالعذاب أو النعيم في قبره، أو أن تقع المساءلة والخطاب له؛ إذْ شرْطُ ذلك الحياةُ، والحياةُ زالت، والبنْيةُ قد انتقضت = فامتنع عقلًا ما ذُكِر في تلك الأحاديث[1].

أما الضرورة الأخرى: فأننا ـ بعد طول التجارب ـ نكشفُ عن القَبْر، فلا نجدُ ملائكةً يضربون بمطارق من حديد، ولا نرى فيه حيَّاتٍ، ولا ثعابينَ، ولا نيرانًا. بل نرى أجسادًا باليةً، أو عِظامًا نَخِرَةً. بل لو كشفنا عنه في كل حالةٍ لوجدْناه فيه، لم يذهبْ، ولم يتغيَّرْ.

فكيف يصحُّ بعد ذلك الزَّعمُ بأنَّ الميت يُقْعَدُ في قبره؟ مع كوننا لو وضعْنا زِئْبَقًا بين عينيه، أو دُخنًا على صدره، وأتيناه بعد برهة من الزمن؛ لَمَا تَغيَّر زِئْبَقٌ، ولا دُخْنٌ عن وضْعِهما. ثم إنَّا نفتح القَبْر فنجدُ لحْدًا ضيِّقًا على قدْر ما حفرْناهُ؛ فكيف تزعمون أنَّ القَبْر يتَّسع له وللملكين السائلين له؟.

---

(١) انظر: «الإيضاح» لابن الزاغوني (٥٦١)، و«ترجيح أساليب القرآن» لابن الوزير (٣٣٤).

فعُلِم من ذلك أنَّ ما ورد في الأحاديث إنَّما هو إشارة إلى حالاتٍ تَرِدُ على الرُّوح من العذاب الرُّوحاني؛ لأنها حقائق تثبت بمقتضى مدلولاتها اللغوية[١].



(١) انظر: «التذكرة» للقرطبي (١/ ٣٧١)، و«الإيضاح» لابن الزاغوني (٥٦١)، و«فتح الباري» (٣/ ٣٠١)، و«البحور الزاخرة» للسفَّاريني (١/ ٢١٩).

المطلب الثالث

دفع دعْوَى المعارِض العقلي

والجواب عمَّا ادَّعَوْهُ من الضرورة العقلية؛ فيما يأتي:

أوَّلًا: أهل الإيمان يوقنون بصدْقِ ما أخبر به الشارِع، وأنَّه على حقيقته، وأنَّه مُحالٌ طروء الكَذِبِ في أخباره. والدلائل العقلية قد انعقدت على صِدْق ما أخبروا به = فوجبَ حَمْلُ ما تضافرتْ عليه النصوص، ودلَّت عليه الأخبار من عذاب القَبْر ونعيمه، وحصول السؤال للميت من المَلَكَيْنِ = على الحقيقة. والإيمان بذلك هو من الإيمان بالغيب؛ الذي هو من أخصِّ خصائص أهل الإيمان، وهو الفيصل بينهم وبين الكافرين، وهو مدار الابتلاء.

فأهل السُّنَّة ومَن تبعهُم في ذلك: أقَرُّوا بهذه الأخبار، وصدَّقوها، وأَجْرَوْها على حقائقها، وآمنوا بأنَّ لله الحكمة البالغة في ذلك، يفعل ما يشاء، من عقابٍ، ونعيم = فقاعدةُ أهل السُّنَّة والجماعة التي فارقوا بها شراذم المبتدعة والضُّلَّال، والتي طردوها في جميع أبواب الدين أصولهِ وفروعِهِ = أنه لا تقوم قدَمُ الإسلام إلَّا على ظَهْرِ التسليم والاستسلام.

ثانيًا: أنه ليس هناك ما يُحيلُ ذلك؛ لا من جهة الدلائل النَّقلية، ولا من جهة الدلائل العقلية. فعذاب القَبْر ونعيمه ثابتٌ في الأَخْبَارِ، وليس في بدائه العقل ما يدفعه. بل تلك الأخبارُ موافقة لأحكامِه أتمَّ الموافقة.

ثالثًا: أنَّ دعواهم استحالة حصول العذاب للمقبور، وقد صار جثة هامدةً، أو في حال انتقاض بِنْيَتِه، مع انتفاء الحياة عنه = دعوى لا تخلو إمَّا أن يُقصد بها استحالة حصول العذاب للمقبور، ووقوع المساءلة والخطاب؛ في حين إن الحياةَ منتفيةٌ عنه؛ فهذا قد يُسلَّم لهم لدلالة الشَّرعِ على تعلُّق العذاب والنعيم بالرُّوح والبدن.

وإمَّا أَن يُراد بها منعُهم حصولَ هذه الحياة للمقبور؛ ليجري عليه العذاب والنعيم، والمساءلة والخطاب = فهذا باطل؛ لأنَّ النصوص قد أبانتْ أن الرُّوح تُعاد إلى الميت، فيلزم من ذلك التصديقُ بما وراء ذلك من السؤال والخطابِ، والعذاب والنعيم للمقبور.

والبراهين على حصول هذه الحياة كثيرةٌ:

منها: ما جاء في الصحيحين من حديث أنس عن أبي طلحة، أن النبي ﷺ أمرَ يوم بدرٍ بأربعةٍ وعشرين رجلًا من صناديد قُريشٍ، فقُذِفوا في طَوِيٍّ من أطواءِ بدرٍ خبيثٍ مُخْبِثٍ. وكان إذا ظهر على قومٍ أقامَ بالعَرصة ثلاثَ ليالٍ، فلمَّا كان يوم بدرٍ اليومُ الثالثُ أمرَ براحلتِهِ، فشُدَّ عليها رحلُها، ثم مشى وتبعه أصحابُه، وقالوا: ما نُرى ينطلِق إلَّا لبعض حاجتِه، حتَّى قام على شَفَةِ الرَّكيِّ، فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم: **«يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أيَسُرُّكم أنكم أطعتم الله ورسولَه؟ فإنَّا قد وجدنا ما وعدنا ربُّنا حقًّا، فهل وجدتم ما وعد ربُّكم حقًّا؟»** قال: فقال عُمَرُ: يا رسول الله، ما تُكلِّم من أجْسادٍ لا أرواح لها؟ فقال رسول الله ﷺ: **«والذي نفسُ محمد بيده ما أنتم بأسْمَعَ لما أقولُ منهم»**، قال قتادةُ: أحياهم الله حتى أسْمَعَهم قولَه؛ توبيخًا، وتصغيرًا، ونَقِيمَةً، وحسْرةً، وندمًا)[1].

فقول قتادة راوي الحديث: (أحياهم الله حتى أسمعَهم قولَه...) فيه دليلٌ على حصول السماع لأهل القليب، وأنَّ ذلك بعد عودة الرُّوح للبدن.

فإن قيل: هذه دعوى منكم يُبْطِلُها استشكالُ عُمَرَ رضي الله عنه، حين قال:

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «المغازي»، باب «قتل أبي جهل» (٥/ ٧٦ ـ رقم [٣٩٧٦])، ومسلم مختصرًا في: كتاب «الجنَّة وصفة نعيمها»، باب «عرض مقعد الميت من الجنَّة أو النَّار عليه» (٤/ ٢٢٠٤ ـ رقم [٢٨٧٥]).

يا رسول الله، ما تُكلِّمُ من أجسادٍ لا أرواح لها؟ وانصراف النبي ﷺ عن الجواب عن سؤاله إلى قوله: **«ما أنتم بأسمعَ لما أقول منهم»** = حجَّة واضحة على إقراره لعُمَرَ على أن هذه الأجساد لا حياة فيها.

فيقال: إنَّ جواب النبي ﷺ لعُمَرَ حين استشكل سماع أهل القليب؛ لظنِّه أن تلك الأجساد لا حياة فيها = بقوله: **«ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»** يتحصَّل منه أمران:

الأول: الردُّ على عمر رضي الله عنه فيما توهَّمه من عدم عودة الرُّوح لتلك الأجساد.

الثاني: بيان أنَّهم أسمَعُ للخطاب من الأحياء؛ لكون تلك الحياة تختلف عن الحياة في الدنيا.

سَلَّمْنا أَنَّ الأمر محتملٌ، والحديث لا يدلُّ دلالةً قاطعةً على المراد، وأن هذا مُؤَدَّى اجتهادٍ وفَهْم فَهِمَه الرَّاوي = لكن لا يمنع أن يكون في الباب نصٌّ قاطعٌ في دلالته على المقصود؛ وهو حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: خرجنا مع النبي ﷺ في جنازةِ رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القَبْر ولَمَّا يُلحَد، فجلس رسول الله ﷺ، وجلسْنا حولَه وكأنَّ على رءوسنا الطيرَ، وفي يدِه عودٌ يَنكُت في الأرض، فرفع رأسه فقال: **«استعيذوا بالله من عذاب القَبْر** - مرَّتين أو ثلاثًا -» ثم قال: **«إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء، بيضُ الوجوه...»** الحديث. والشاهد فيه قوله بعد ذلك: **«فتُعادُ رُوحُه في جسده، فيأتيه ملَكَان، فيُجلسانه، فيقولان له: مَن ربك؟...»** الحديث[1].

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٨٠٦٣)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٣/ ٥٠): «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح». وحسَّنه شيخُ الإسلام ابن تيمية في «حكم أهل القبور» (١٣).

قال الإمام ابن القيم كَلَلهُ معلِّقًا على هذا الحديث: (فقد كفانا رسولُ الله ﷺ أمرَ هذه المسألة، وأغنانا عن أقوال الناس؛ حيث صرَّح بإعادة الرُّوح إليه)(١).

ومَنْعُ أبي محمد ابن حزمٍ كَلَلهُ من عودة الرُّوح إلى جسد الميت، يحتمِلُ حقًّا وباطلًا.

فأمَّا الحقُّ: فامتناعُ عودة الحياة المعهودة في الدنيا إلى البدن، تلك العودة التي تُدبِّرُ فيها الرُّوح البدنَ، وتحتاج معها إلى طعامٍ وشراب = فالعودةُ بهذا المعنى خطأٌ، كما قال.

وأمَّا المعنى الباطل الذي يحتمله كلامه = فمنْعُه من إعادة الرُّوح إلى البدن إعادةً غير الإعادة المألوفة في الدنيا؛ ليجري للميت السؤال والامتحان = فهذه الإعادة حقٌّ. والدليل أبانَ عن ذلك، والعقلُ لا يُحِيلُه. ومنْعُ ابنِ حزْم لها خطأٌ، ولا رَيْب(٢).

وقد أورد الإمام ابنُ رجب كَلَلهُ آثارًا كثيرةً عن السَّلف، تشهدُ لحديث البراء بن عازب ﷺ، وأعقَب ذلك بقوله: (فهؤلاء السلف كلهم صرَّحوا بأن الرُّوح تُعاد إلى البدن عند السؤال، وصرَّح بمثل ذلك طوائفُ من الفقهاء والمتكلِّمين من أصحابنا وغيرهم؛ كالقاضي أبي يعلى، وغيره. وأنكر ذلك طائفةٌ؛ منهم: ابن حزم، وغيره. وذكر أن السؤال للروح خاصَّة، وكذلك سماع الخطاب، وأنكر أن تعاد الرُّوح للجسد في القَبْر؛ للعذاب، وغيره.

وقالوا: لو كان ذلك حقًّا لَلَزِم أن يموت الإنسان ثلاث مرات، ويحيا ثلاث مرات، والقُرآن دلَّ على أنهما موتتان وحياتان(٣) = وهذا

---

(١) «الرُّوح» (٦١). (٢) المصدر السابق (٦٤).

(٣) يشيرون إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١].

ضعيفٌ جِدًّا؛ فإن حياة الرُّوح ليست حياة تامّةً مستقلَّة كالحياة الدنيا، وكالحياة الآخرة بعد البعث، وإنَّما فيها نوع اتصالٍ بالبَدَنِ، بحيث يحصل شعور للبدن، وإحساس بالنعيم والعذاب، وغيرهما. وليس هو حياة تامَّةً؛ حتى يكون انفصالُ الرُّوح به موتًا تامًّا، وإنما هو شبيهٌ بانفصال روح النائم عنه، ورجوعها إليه؛ فإن ذلك يُسمَّى موتًا وحياةً)[١].

وأما اشتراط سلامة البِنْيَةِ وعدم انتقاضها، ليصح حلول الرُّوح فيها = فهذا مدفوعٌ، ولا يُسلَّم لهم. من وجهين:

الأول: أنَّ البِنْيَةَ لا تنتقض بالموت نفسه، فقد يبقى بعضُ الموتى في قبورهم على بِنْيتِهم زمانًا، ولا يتغير حالهم. وقد ثبتَ النصُّ بتخصيص بعضهم بذلك؛ كالأنبياء عليهم السلام، للحديث الثابت من حديث أَوْس بن أَوس رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «**إنَّ مِن أفضلِ أيامِكم يومَ الجمعة، فأكثِروا عليَّ من الصلاة فيه، فإنَّ صلاتكم معروضةٌ عليَّ**» قال: فقالوا: يا رسول الله، وكيف تُعرَضُ صلاتُنا عليكَ وقد أَرَمْتَ؟ قال: يقولون: بَلِيتَ. قال: «**إنَّ الله تبارك وتعالى حرَّم على الأرضِ أجسادَ الأنبياء**»[٢]. والشهداءُ؛ على قولٍ لبعض أهل العلم[٣].

الثاني: أنّه وإن انتقضت بعض البنية؛ فلا يمنع هذا الانتقاض من

---

(١) «أهوال القبور» (١٥٢ ـ ١٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود في «السُّنن»، كتاب «الصلاة»، باب «الاستغفار» (٢/ ١٢٤ رقم [١٥٣١])، والنسائي في «السُّنن»، كتاب «الجمعة»، باب «إكثار الصلاة على النبي يوم الجمعة» (٣/ ٩١)، وابن ماجه في: كتاب «إقامة الصلاة»، باب «في فضل الجمعة» (٢/ ٨ رقم [١٠٨٥])، والحاكم في «مستدركه» (١/ ٢٧٨)، وقال عنه: (هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يُخرِجاه)، وصحَّحه النَّووي في «الأذكار» (٢١٠)، وابن قيِّم الجوزيَّة في «جلاء الأفهام» (١٥٠)، والألباني في «صحيح سنن أبي داود» (١/ ٢٩٠).

(٣) **انظر**: «التذكرة» للقرطبي (١/ ٤١٥)، و«مشارع الأشواق» لابن النّحاس (٢/ ٧٠٠ ـ وما بعدها)، و«التمهيد» (٦/ ٣٢٨).

حلول الرُّوح بالباقي من بدن الميت، ولهذا فإنَّه من المشاهَد قطع يدي الحيوان ورجليه، وهو حيٌّ(١).

وقد عقد الإمام البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ بابًا في كتابه «إثبات عذاب القبر» وَسَمَه بـ«باب جواز الحياة في جزءٍ منفرد، وأن البنية ليست من شرط الحياة، كما أنها ليست من شرط الحيِّ، وفي ذلك جواز تعذيب الأجزاء المتفرقة»(٢). فالله قادرٌ على كلِّ شيء ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فمَنْ منع من ذلك فيتجه النظر معه إلى إقامة الدلائل على كمال قُدرة الرب تبارك وتعالى، فإنَّ مَنْ خلق الإنسان، ونفخ فيه الرُّوح، قادرٌ على إعادة الرُّوح إلى جميع البدن، وإلى بعض أجزائه، وكلاهما في متعلق قدرة الرب سواء.

وأما البرهان على بُطلان استنادِهم إلى ما ادَّعوا أنَّه من الضرورة الحسية = فيُجمَل في القضايا التالية:

القضية الأولى: أن إنكار المنكِر باستناده إلى هذه الدعوى = نابعٌ من جهْله بحقيقة نفسه، وحقيقة الدلائل الشرعية. فأمَّا جهله بحقيقة نفسه = فوجْهُه أن ما وهبه الله تعالى له من نعمة الحواس مناسبٌ لضعفه، وعجزه، فكانت حواسُّه على قدْره في الخَلق، ومهما جاهد الإنسانُ للبلوغ بها إلى حدٍّ يفوق طبيعتها البشرية المتَّصفة بالنقص والعجز = فَلَنْ يُفْلح؛ لأن هذا قَسْمُه الذي اختاره الله له. وهذا القَسْم والخلقة جارية على مقتضى حكمة الله تبارك وتعالى، العالِم بوجوه المصالح، وأفنان الخيور.

فكم من أمرٍ محسوسٍ يجري بين يدي العبد، وحواسُّه تعجِزُ عن دركه والإحاطة بِكُنْهِهِ.

---

(١) «الإيضاح» لابن الزَّاغوني (٥٦١). (٢) «إثبات عذاب القَبْر» (٧٠).

فإن قيل: كيف يكون محسوسًا، وحواسُّنا تعجزُ عن إدراكِه؟ فإن ذلك تناقضٌ؛ إذْ نتيجةُ ذلك = أن تلك الأمور محسوسة، وهي غير محسوسة!!

فالجواب: ليس ثَمَّة تناقض؛ لأن كونَها محسوسة مبنيٌّ على كونها موجودة، وكل موجود محسوس. والمراد بقولنا: أنَّ كلَّ موجودٍ محسوسٌ = **أي**: من شأنِه أن يُحَسَّ، فالإمكانُ غير متعذِّر، ما دام هو موجودًا؛ لا أنَّ الإحساس به يتحصَّل الآن أو في كل وقت. وأمَّا برهان وجود تلك الأمور التي يعجز المرء عن الإحساس بها، فهو إدْراكُنا لآثارها، وعلمنا بها، والعقل يتجه إلى تطلُّب المؤثر، والمسبِّب، والعلَّة؛ وهذا هو مقتضى البدهيَّات العقلية.

وأمَّا جَهْلُه بالحقائق الشرعية؛ فإن الحقيقة الشرعية دلَّت على أن الإنسان مركَّب من نفسٍ وبدن، وانقسام الدُّورِ إلى ثلاثٍ: دار الدنيا، ودار البَرْزَخ، ودار القرار. ولكل واحدةٍ من هذا الدور أحكامها التي تختصُّ بها عن غيرها.

فالله تعالى جعل أحكام الدنيا على الأبدان، والأرواحُ تبع لها؛ ولذا أناط الأحكام الشرعية بما يظهر من اللسان والجوارح، وإنْ أضْمرت النفوسُ خلافَه.

وجعل أحكام البَرْزَخ على الأرواح، والأبدانُ تبع لها، وتجري أحكامُه على الأرواح، فتسري على الأبدان؛ نعيمًا، أو عذابًا بحسَب تعلُّقها به(١).

وجعل أحكام دار القرار على الأرواح والأبدان معًا.

فمَنْ مَاثَل بين هذه الدُّور في الأحكام، وساوى بينها، فقدْ خالَف

(١) انظر: «الرُّوح» لابن القيم (٩٢).

مقتضى البراهين الشرعية، والدلائل العقلية؛ إذ العقل - المنوَّرُ بنور الله - يمنعُ من الجمع بين المُختلفات، كما أنَّه يأبى التفريق بين المتماثلات.

فإذا عُلِم اختلافُ الدُّور، واختلافُ أحكامها = زالَ الإشكال، وانقشعت حُجُب الحيرة، واستبان له (أنَّ النار التي في القَبْر، والخُضرةَ؛ ليست من نار الدنيا، ولا زرع الدنيا، وإنَّما هي من نار الآخرة، وخُضْرتِها. وهي أشدُّ من نار الدنيا، فلا يحس بها أهل الدنيا؛ فإن الله يُحمي عليه ذلك التراب والحجارة من تحته، حتى تكون أعظم حَرًّا من جمر الدُّنيا، ولو مَسَّها أهل الدنيا لم يحسوا بذلك. وقُدرة الرب تعالى أوسعُ وأعجبُ من ذلك، وقد أرانا الله من آيات قُدرته في هذه الدار ما هو أعجب من ذلك بكثير)[1].

ومن قدرة الله تبارك وتعالى أنْ صرَفَ أبصارنا وأسماعنا عن إدراك ما يحصل للمدفونين؛ رحمةً بعباده، لعلمه تبارك وتعالى أن قُدَرَهم لا تثبت على رؤية العذاب وسماعه، واختبارًا لهم؛ إذْ لو كان الغيبُ شهادةً لآمَن كلُّ الناس، ولزال أصلُ الجزاء، ولما حصل التمايُز بين المؤمنين والكافرين.

وإذا كان في مقدور الإنسان أن يضع بين عيني الميت الزئبقَ، وعلى صدره الدخن، ثم يُضجعُه، ويردُّ الزئبق والدُّخن إلى مكانهما. وكان في مقدوره كذلك: أن يعمق القَبْر، ويوسعه؛ حتى يُقام الميتُ فيه قيامًا، فضلًا عن القعود = فإنَّ الربَّ تبارك وتعالى (أبْسَط منَّا قُدرةً، وأوسعُ منَّا قوَّةً، وأسْرع فعلًا، وأحصى حسابًا ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. ولا ربَّ لمن يدَّعي الإسلامَ إلَّا مَنْ هذه صفتُه. فإذا كشفنا عن ذلك ردَّ الله سبحانه الأمرَ على ما كان)[2].

---

(١) المصدر السابق (٩٦).
(٢) «التذكرة» للقرطبي (١/ ٣٧٢).

وليس من المُحال أيضًا أن يحصُل العذابُ والنعيم للميت الذي لم يُوَارَ في رَمْسِهِ، وأن يأتيه الملكان فيسألانِه، من غير أن يسمع أو يشاهدَ مَنْ بِحضْرته سؤالهما وجوابَه.

فهذا جبريل كان ينزل على رسول الله ﷺ بالوحي، والصحابة حوله، وبجواره، فلا يسمعون، ولا يرون من ذلك شيئًا.

ومَثَلُ ما يحصل للميتِ مثلُ ما يحصُل للنائم في منامِه؛ من العذاب، أو النعيم الذي يشعر به، ولا يشعر به مَن حوله. مع لَحْظِ البون الشاسع الذي بينهما.

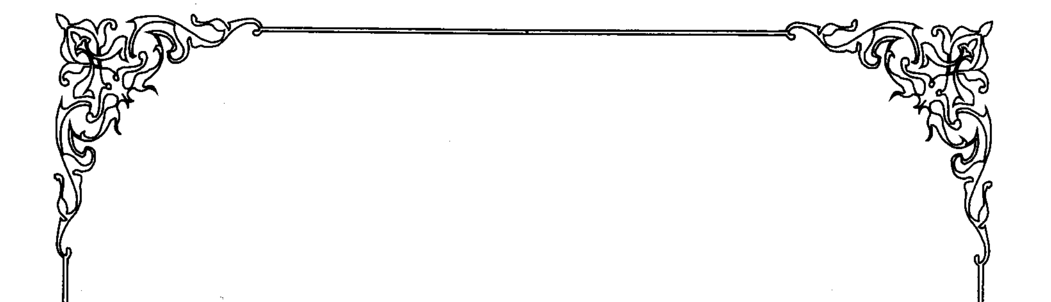
والذي ينعقد القلبُ عليه: أنَّ ما يجري للميت من صنوف العذاب والنعيم؛ ليس من جنس المعهود في هذا العالَم. يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:

(وسرُّ المسألة: أنَّ الضيق، والإضاءة، والخُضرة، والنار؛ ليس من جنس المعهود في هذا العالَم. والله سبحانه إنما أشْهد بني آدم في هذه الدَّار ما كان فيها ومنها، فأمَّا ما كان من أمر الآخرة فقد أسبل عليهم الغطاء؛ ليكون الإقرارُ به، والإيمان به سببًا لسعادتهم)[1].



---

(١) الرُّوح (١٠٣). **وانظر**: «الإيضاح» لابن الزاغوني (٥٦٤)، و«القبس» لابن العربي (١/ ٣٨٥)، و«كشف المُشكِل» لابن الجوزي (٢/ ٨٥)، و«فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٣٠١)، و«إثبات عذاب القَبْر» للبيهقي (٧٦).



المبحث الثاني

دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الميزان

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْقُ أحاديث الميزان.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الميزان.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الميزان.

المطلب الأول

سَوْقُ أحاديث الميزان

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، قال: «**إنَّه لَيأتي الرجلُ العظيم السمين يوم القيامة لا يَزِنُ عند الله جَناح بعوضة**، وقال: اقرءوا: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]. . .» متفق عليه(١).

وعن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**الطُّهورُ شَطْرُ الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن ـ أو: تملأ ـ ما بين السمٰوات والأرض**» أخرجه مسلم(٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يدُ الله مَلْأى، لا تَغِيضها نفقةٌ، سحَّاء الليلَ والنهار**» وقال: «**أرأيتم ما أنفق منذ خلق السمٰوات والأرض؛ فإنَّه لم يَغِضْ ما في يده، وكان عرشه على الماء، وبيده الميزان؛ يَخْفِضُ ويرفَعُ**» متفق عليه(٣).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنِ احتبَسَ فرسًا في سبيل الله إيمانًا بالله وتصديقًا بوعده؛ فإنَّ شِبَعَهُ، ورِيَّهُ، وبولَه في**

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «التفسير»، باب «﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾» (٦/ ٩٣ ـ [٤٧٢٩])، ومسلم في: كتاب «المنافقين وأحكامهم»، باب «صفة القيامة والجنَّة والنار» (٤/ ٢١٤٧ ـ رقم [٢٧٨٥]).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الطهارة»، باب «فضل الضوء» (١/ ٢٠٣ ـ رقم [٢٢٣]).

(٣) البخاري في: كتاب «التوحيد»، باب «قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]» (٩/ ١٢٢ ـ رقم [٧٤١١])، ومسلم في: كتاب «الزكاة»، باب «الحثُّ على النَّفقة وتبشير المنفق بالخلف» (٢/ ٦٩٠ ـ رقم [٩٩٣]).

ميزانه يوم القيامة» أخرجه البخاريُّ(١).

* * * * *

□ تمهيد:

الميزان في اللسان: مأخوذٌ من الوَزْن؛ وهو: مَعْرِفَةُ قدْر الشيء، يقال: وَزَنْتُهُ وَزْنًا وَزِنَةً(٢).

قال أبو منصور: (ورأيتُ العرب يسمُّون الأوزان التي يوزن بها التمر وغيره المُسَوَّاة من الحجارة والحديد = الموازين، واحدها: ميزان. وهي المثاقيل، واحدها: مِثقال.

ويقال للآلة التي توزن بها الأشياءُ: ميزانٌ، أيضًا.

قال الجوهري: أصلهُ: مِوْزَانٌ. انقلبتْ الواو ياءً لِكَسْر ما قبلها. وجمعُه: مَوازين. والميزان: المِقْدارُ، والعَدل...)(٣).

وأما معناهُ فيما يحصل من خطاب الشارع فهو: آلة يَنصِبُها الله تعالى لِوَزْن أعمال العباد يوم القيامة، لها كِفَّتان حِسِّيتان حقيقيَّتان. والحكمة من ذلك ـ والله أعلم ـ: إظْهارُ كمال عدْل الله تبارك وتعالى.

ودلَّ القرآن على ثبوت الميزان في آيات كثيرةٍ؛ منها:

قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

---

(١) البخاري في: كتاب «الجهاد»، باب «من احتبس فَرَسًا لقوله تعالى: ﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]» (٤/٢٨ ـ رقم [٢٨٥٣]).

(٢) انظر: «مفردات ألفاظ القرآن» للأصفهاني (٨٦٨).

(٣) انظر: «لسان العرب» (٦/٤٣٦).

وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣].

وقال جلَّ وعلا: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌۢ﴾ [القارعة: ٦ ـ ١١]. إلى غير هذه الآيات الدالَّة على ثبوته.

وقد أجمع أهل السُّنَّة والجماعة على ثبوت الميزان، وأنَّ له كفتين محسوستين، وأنَّ ذلك من الغَيْب الذي يجب الإيمانُ به؛ لِصحَّة الدلائل من الكتاب والسُّنَّة عليه. وقد نَقل الإجماعَ على ذلك غيرُ واحدٍ من أهل العلم. ومِن أولئك:

ـ أبو إسحاق الزَّجَّاج رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: (أَجْمَع أهل السُّنَّة على الإيمان بالميزان، وأنَّ أعمال العبادِ تُوزَن يوم القيامة...)(١).

ـ الإمام ابن القطَّان رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قرَّر ذلك فقال: (وأَجْمعوا على الإيمان والإقرارِ، والتصديق بالميزان الذي تُوزَن به أعمال العباد. فمَن ثَقُلت موازينه أفلح ونجا، ومن خفَّت موازينُه خاب وخسر. وأجمعوا أن كفَّة السيئات تهوي إلى جهنم، وأنَّ كفة الحسنات تهوي عند زيادتها إلى الجنة)(٢).

ـ الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي رَحِمَهُ اللَّهُ؛ إذ بعد أن ساق الأدلة على ثبوت الميزان، قال: (والأخبار في ذلك معروفة مشهورة، والآثار

---

(١) «فتح الباري» (١٣/ ٦٧١ ـ ط. دارالسلام).
(٢) «الإقناع» (١/ ٥٩).

فيه مُدَوَّنةٌ مسطورة. وقد أجمع على معناها الأمة، وهي مما يُوجِب العلم بين الأئمة)[١].

ـ الإمام السفاريني كَلَلهُ حيث قال: (وأمَّا الإجْماعُ: فأجْمعَ أكابرُ محقِّقي هذه الأمة من أهل السُّنَّة بأن الإيمان بثبوت الوزن والميزان = حقٌّ واجبٌ، وفَرْضٌ لازِبٌ؛ لثبوته بالسماع، وعدم استحالة ذلك عقلًا)[٢].

فإن قيل: يَخْدِشُ هذا الإجماعَ أمرانِ:

أحدُهما: متعلِّقٌ بثبوت أصل الميزان.

والآخر: متعلِّق بثبوت وزن الأعمال في الميزان.

أما الأوَّل: فما ورد عن مجاهد[٣]، وحُكي عن الضحَّاك[٤]؛ من تفسير الميزان بأنه: العدلُ، والقضاء.

فالجوابُ من وجهين:

الأول: أنَّ تفسيرهم «الميزان» بالعدل، لا يلزم منه نفي الميزان الحسِّي؛ إذ ليس هناك مُنافاة بين المعنيين توجب أنَّ الأخذ بأحدهما اطِّراح للآخر، وإنما يكون التثبيت أَمارةً على النَّفي، فيما يمتنع اجتماعه من المعاني؛ للتنافي الحاصل بينهما؛ كقولك: فلان موجود وغير

---

(١) «منهاج السلامة» (١١٨)، وابن ناصر الدِّين (٧٧٧ ـ ٨٤٢هـ): هو: مُحمَّد بن أبي بكر عبد الله بن محمَّد بن أحمد بن مجاهد، شمس الدِّين أبو عبد الله القيسي الدِّمشقي الحموي الأصل، شافعي المذهب وقيل: حنبلي، وكان كَلَلهُ أثريًا على طريقة أهل السُّنَّة في الاعتقاد، من مُصنَّفاته: «توضيح المُشتبه»، و«السُّرَّاق من الضعفاء» = **انظر**: «شذرات الذَّهب» (٩/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦).

(٢) «لوائح الأنوار السَّنِيَّة» (٢/ ١٧٩).

(٣) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» من طرق منها (١٠/ ٦٨ ـ ط. هجر) عن جرير عن الأعمش عن مجاهد، به.

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٧/ ١٦٥).

موجود، وأمَّا ما أمكَنَ اجتماعُه فهو خارج عن هذا المعنى[١]، وبه يُعلم أنَّ تفسيرهم إيَّاه بـ«العدل» تفسيرٌ بالَّلازم، وذلك بالنَّظر إلى أنَّه أثرٌ وناتج عن الميزان الحسِّي. ومهما يكن، فالقول بأن تفسيرهم «الميزان» بالعدل يلزم منه نفي الميزان الحسِّي = احتمال ضعيف، والاحتمالات لا يُرفَع بها اليقينُ الثابتُ.

الوجه الثاني: لو سُلِّم بحصول هذه المخالفة، فإنَّ مخالَفة اللَّاحق لا تنقُض إجماعَ السابق. فإجماع الصحابة رضوان الله عليهم متحقِّق قبل نشوء هؤلاء الأعلام، فخروجُهم عن مقتضى الإجماع خطأٌ ولا شكَّ ـ إنْ صحَّ أن مرادَهم نفي تحقق الوجود الحسِّي للميزان الذي يُنصَب يوم القيامة ـ.

وهذه المخالفة ـ على تقدير التسليم بصحتها ـ = ليست ناشئةً عن استبعادٍ عقلي؛ بل باعثُها الحَمْل على مقتضى اللغة. وقد قال الإمام الزَّجَّاجُ رَحِمَهُ اللهُ: (اختلف الناس في ذِكر الميزان.. وقال بعضُهم: الميزانُ: العدْلُ. وذهب إلى قولك: هذا في وزن هذا، وإن لم يكن مما يُوزَن. وتأويله: أنَّه قد قام في النفس مساويًا لغيره، كما يقوم الوزن في مرآة العين. وقال بعضهم: الميزان: الكتاب الذي فيه أعمال الخلق. وهذا كله في باب اللغة والاحتجاج سائغ؛ إلا أن الأَوْلى من هذا أن يُتَّبَع ما جاء بالأسانيد الصحاح. فإن جاء في الخبر أنه ميزانٌ له كفتان من حيث ينقل أهل الثقة = فينبغي أن يُقْبل ذلك..)[٢].

فإن صح حملُ ما ورد عن هؤلاء الأعلام على أنَّه مَنعٌ من تحقق الميزان الحسِّي لوزن الأعمال = فذلك خطأٌ ومخالفة لمقتضى النصوص؛ لكن يبقى الجزم بذلك مُتعذِّرًا.

---

(١) **انظر**: «جامع البيان» (١/ ١٦ ـ ط. المعارف).

(٢) «معاني القرآن وإعرابه» (٢/ ٣١٩).

وأمَّا ما يَخْدِشُ هذا الإجماعَ من جهة النَّظر إلى تضمُّنهِ وزن الأعمال؛ أنَّه قد يقال: يعكر على هذا الإجماع ما ذهبَ إليه بعض أهل العلم ـ رحمهم الله ـ من أنَّ الموزون هي صحائف الأعمال؛ فيكون هذا القول مصادمًا للإجماع، أو نقْضًا له.

فيقال: هنا مقامٌ يتأكد فيه تحرير الجُمَل التي انعقد عليها الإجماع.

بيان ذلك: أن الإجماعَ منعقد على أمرين:

الأول: ثبوت الميزان ثبوتًا حِسِّيًّا لا معنويًا، كما دلَّت عليه الدلائل.

الآخر: ثبوت الوزن للأعمال حقيقةً؛ سواء كان هذا الوزن للأعمال مباشرةً، أو لصحائف الأعمال، أو للعامل. ولكلٍّ من هذه الثلاثة الصُّورِ = دليلها الذي يدلُّ عليها.

فأما القول الأول؛ وهو: أن الأعمال تُوزَن بنفسها. فقد رجَّحه جماعةٌ من أهل العلم؛ كابن حزم[١]، والحافظ ابن حجر العسقلاني؛ حيث قال: (والصحيح: أن الأعمال هي التي تُوزَن)[٢]، وتلميذه الإمام شمس الدين السخاوي[٣].

وأما القول الثاني: فقد ذهب إليه أيضًا جمهرةٌ مِن أهل العلم؛ كالإمام القرطبي ﷺ؛ حيث قال ـ بعدَ أن أورَد أثر ابن عمر ﭭ: (تُوزَن صحائفُ الأعمال)[٤] ـ: (وهذا هو الصحيح، وهو الذي ورد به الخبر على ما يأتي)[٥].

---

(١) «الدرة» (٢٨٨).

(٢) «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٢٤٩)، حيث نقله عن الطيبي ولم يتعقَّبه.

(٣) «تحرير المقال» للسخاوي (٢٧).

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٧/ ١٦٥). وأورده القرطبي بلا إسناد.

(٥) المصدر السابق.

وقال الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي: (والمشهور أنه تُوْزَن الصحف التي كُتبت فيها أعمالُ العباد، وأقوالُهم)[١].

وكذا الإمام مَرْعِي الكَرْمِي[٢]، والشوكاني[٣]، والسّفَّاريني[٤].

والقول الثالث: لم أرَ من اختارَه من أهل العلم على جهة الانفراد = وهو: وزنُ العامل.

والقول الرابع: وزنُ العامل وصحائف عَمَلِهِ = وهذا اختيار الإمام ابنِ جرير رحمه الله، وفي تقريره يقول: (فكذلك وزنُ الله أعمالَ خَلْقهِ بأنْ يُوضَعَ العَبْدُ وكُتبُ حسناتِه في كِفةٍ من كِفتي الميزانِ، وكُتبُ سيِّئاتِهِ في الكفة الأخرى، ويُحدِث الله تبارك وتعالى ثِقَلًا وخِفَّةً في الكفة التي الموزون بها)[٥].

ولكلٍّ أدلَّته التي سُقنا بعضَها في المبحث الأول.

وقد ذهب المحققون من أهل العلم إلى الجمع بين هذه الأقوال؛ إذْ من المعلوم أنَّ الجمع ـ متى ما أمْكَن ـ أَوْلى من الترجيح. إذ الترجيحُ يقتضي إهدارَ بعض الأدلة، وفي الجمْعِ إعمالُها دون اطِّراح. وهذه طريقة المحققين من أهل العلم[٦]، وإلى هذا ذهب الحافظ ابن كثير رحمه الله؛ حيث قال: (وقد يمكن الجمع بين هذه الآثار؛ فإنَّ ذلك كلَّه صحيح،

(١) «منهاج السلامة» (١٢٤).

(٢) «تحقيق البرهان» (٦٠ ـ ٦١)، ومرعي الكرمي (؟ ـ ١٠٣٣هـ): هو: مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي المقدسي الحنبلي، من كبار الفقهاء، ومؤرخ، وأديب، من مؤلفاته: «غاية المنتهى في الجمع بين الاقناع والمنتهى»، و«أقاويل الثِّقات في تأويل الأسماء والصفات» = **انظر**: «الأعلام» (٧/ ٢٠٣).

(٣) فتح القدير (٢/ ٢٦٧).

(٤) «البحور الزاخرة» (١/ ٧١٨).

(٥) «جامع البيان» (١٠/ ٧١ ـ ط. هجر).

(٦) **انظر**: «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» للإمام أبي بكر الحازمي (١/ ١٢٥).

فتارةً تُوزَن الأعمال، وتارةً تُوزَن صحيفةُ الأعمال، وتارةً يُوزَن فاعلُها. والله أعلم)[١].

وإلى مِثْل قول الحافظ ابن كثير، ذهب الإمام ابن أبي العزّ الحنفي رحمه الله؛ حيث قال: (فثبت وزنُ الأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال، وثبت أنَّ الميزان له كفتان. والله أعلم بما وراء ذلك من الكيفيَّات)[٢].

فجميعُ أهل السُّنَّة متفقون على وقوع الوزن حقيقةً للأعمال؛ سواءٌ وُزِنت هي، أو الصحائف التي رُقمت فيها، أو وُزِن عاملُها، دون تأويل لها. ولكلِّ قولٍ من تلك الأقوال دليلُه الذي استمسك به من استمسك من أهل العلم؛ فتنوع الدلائل في حقيقة الموزون كان سببًا لاختلاف أَقاويلهم في تعيين صورة هذا الموزون.

فَعُلِمَ بذلك أَن مأخذ الاختلاف من جهة النَّظر في الأدلة الشَّرعيَّة، لا لاعتبارٍ آخر، وهذا خلاف مَنْ ذهب إلى أنَّ الموزونَ صحائفُ الأعمالِ، أو العامل، أو قول غير ذلك = إحالةً منه لنوع الوزن للأعمال نفسِها، ولم يكن وجه اختياره مبنيًّا على أصل شرعي، وإنما قيام الشبهة العقلية هي التي حمَلَتْه على القول بِأحدِ تلك الأقوال. فلا شكَّ في خطأ هذا السَّبيل؛ لكونه تجويزًا لصحة أن يعارض الدليل العقلي ما ثبت في الشَّرع. وسيأتي بيان أصل شُبهة المانعين لوزن الأعمال حقيقةً ـ إن شاء الله ـ.

فَيْصَلُ المسألةِ إذًا بين ما قام عليه الإجماعُ، وبين وجود ما يُشكِل من وقوع المخالفة في ماهية الموزون = أنَّ القدر المشترك الذي وقع عليه الإجماع: ثبوت الميزان، وأنَّ له كفتين حسيَّتين. وأما ما يوزن فيه؛

---

(١) «تفسير القرآن العظيم» (٣/١٤٠٩). (٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٦٣٩).

فهو الذي وقع فيه الاختلاف. فالدلائل الشرعية قد دلَّت على كلٍّ من: وزن الأعمال، والصحائف، والعامل. فمن رجَّح بعض هذه الأدلَّة على بعض وَفْق القواعد الشرعية، ولم يكن اجتهادُه هذا مبنيًّا على أصل بِدعيٍّ؛ من تقديم الشبهة العقلية على النص الشرعي؛ بل كان منطلقًا من أصل شرعي = فهذا لا تثريب عليه؛ وإن كان اجتهادُه قد يكون خاطئًا.

وأمَّا مواقف المخالفين تجاه الميزان، فقد انقسمت إلى الأقسام التالية:

الأول: مَن ذهب إلى إنكار الميزان جُملةً.

الثاني: من ذهب إلى تأويل ما جاء في إثباته.

الثالث: من ذهب إلى إثبات الميزان، ونفْي وزن الأعمال.

الرابع: من أثبت الميزان، مع المنْع من نَعْتِه بما جاء في النصوص[(١)].

فأمَّا الموقف الأول:

فقد نُسِبَ إلى طائفة من المعتزلة يقال لها: «الوَزْنِيَّة». قال البغدادي: (وزعم قومٌ يقال لهم: الوزنيَّة: أنْ لا حسابَ، ولا ميزانَ)[(٢)].

ونسبه إلى عموم المعتزلة ابن فورَك؛ حيث قال: (وقد أنكرت المعتزلة الميزان...)[(٣)]. وصاحب المواقف ـ الإيجي ـ؛ حيث قال: (وأمَّا الميزان، فأنْكَره المعتزلةُ عن آخرهم)[(٤)].

والتحقيق أنَّ في نِسْبة الإنكار الكلي للميزان إلى عموم المعتزلة نوعًا من الغلط في العزو، فإنَّ مِن المعتزلة مَن أثبتَ الميزانَ حقيقةً؛ بل

---

(١) **انظر في مواقفهم**: «مقالات الإسلاميين» (٤٧٢ ـ ٤٧٣).
(٢) «أصول الدين» (٢٤٦).
(٣) نقله عنه القرطبي في «التذكرة» (٢/ ٧٢٢).
(٤) «المواقف» (٣/ ٥٢٤ ـ مع شرحه للشريف الجرجاني).

غالى في إثباتِه إلى حدٍّ جعَله كموازين الدنيا؛ كما تراه عند القاضي عبد الجبَّار الهمداني ـ وهو من أساطين المعتزلة ـ؛ حيث قال: (أمَّا وضع الموازين، فقد صرَّح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ الآية [الأنبياء: ٤٧].

إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يُرِدِ اللهُ تعالى بالميزان إلَّا المعقولَ منه، المُتعارَف فيما بيننا، دون العدلِ وغيرِه؛ على ما يقولُه بعضُ الناس. لأنَّ الميزان، وإنْ وردَ بمعنى العدل في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] فذلك على طريق التوسُّع والمجاز، وكلامُ الله تعالى ـ مهما أمكن حَمْلُه على الحقيقةِ ـ لا يجوزُ أن يعدل به عنه إلى المجاز[(١)].

يبيِّن ذلك ويوضحه، أنه لو كان الميزانُ إنَّما هو العدل لكان لا يثبت للثِّقَل والخِفَّة معنى = فدلَّ على أن المراد به: الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشملُ عليه الموازين فيما بيننا)[(٢)].

نعم، لم يكن إثباتُ القاضي عبد الجبار للميزانِ إثباتًا مُبرَّءًا من كَدَر الابتداع، بل شابَ إثباتَه ما يكدِّر إثباته السابق، كما سيأتي ذِكْره ـ بحول الله تعالى ـ.

وأمَّا الموقف الثاني: فمنْ ذهب إلى تأويل الميزان:

وقد استرْوَح إلى ذلك بعضُ الإِباضيّة. وسيأتي سَوْق أقوالهم ـ إن شاء الله ـ.

وأمَّا الموقف الثالث: فمنْ ذهب إلى إثبات الميزان، ونفْي وزْن الأعمال؛ بناءً على قيام الشبهة العقلية عندهم. وقد حكاه الأشعري عن

---

(١) وهذه قاعدة سديدة لم تطَّرد عند القاضي عبد الجبار، بل زلَّت به القدمُ في أبوابٍ شتَّى من «أصول الدين».

(٢) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٥).

قومٍ لم يُسمِّهم، فقال: (وقال قائلون بإثبات الميزان، وأحالوا أن تُوزَن الأعراض في كِفَّتين، ولكن إذا كانت حسناتُ الإنسان أعظمَ من سيِّئاته: رَجَحَتْ إحدى الكفَّتين على الأخرى؛ فكان رُجحانُها دليلًا على أن الرجل من أهل الجنة. وكذلك إذا رجحت الأخرى السوداء: كان رُجحانُها دليلًا على أن الرجل من أهل النار)(١).

وأمَّا الموقف الرابع: فمنْ أثْبت الميزان، وتوقَّفَ في نعْتِه بما جاء به الكتابُ والسُّنَّة.

وإلى هذا القول ذهب ابنُ حزم رحمه الله؛ حيث قال: (وأمور الآخرة لا تُعلَم إلا بما جاء في القرآن الكريم، أو بما جاء عن رسول الله ﷺ. ولم يأْتِ عنه عليه السلام في ذلك شيءٌ يصحُّ في صفة الميزان، ولو صحَّ عنه عليه السلام في ذلك شيءٌ لقُلنا به؛ فإذْ لم يصحَّ عنه عليه السلام شيءٌ = فلا يحلُّ لأحدٍ أن يقولَ على الله عز وجل ما لم يُخبِرْنا به، لكن نقول كما قال الله عز وجل: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] إلى قوله: ﴿وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧]. . .

وأما من قال بما لا يدري من أن ذلك الميزانَ ذو كفتين = فإنما قاله قياسًا على موازين الدنيا، وقد أخطأ في قياسِه؛ إذ في موازين الدنيا ما لا كفَّة له؛ كالقرسطون(٢). وأمَّا نحنُ فإنَّما اتبعنا النصوص الواردةَ في

---

(١) «مقالات الإسلاميين» (٤٧٣).

(٢) **القرسطون**: نَوع من أنواع الموازين لم يتحرر لي من خلال كلام أهل اللُّغة؛ وصْفُهُ، **انظر**: «لسان العرب» (٥/٢٥٦)، مادة: (قسط). ثم وجدت بأخرة العلامةَ محمد بهجة الأثري قد عانى قبلي خلو المعاجم المطبوعة من بيان الوصف المجلي لهذا النَّوع من الموازين، على أنَّه اهتدى إلى تعيين بعض أوصافه من خلال ترجمة الزُّبيدي الأندلسي صاحب كتاب «طبقات النحويين واللُّغويين» للطَّلَّاء المنجم إسماعيل بن يُوسُف. وخَلص من خلال ما ورد في الترجمة من وصف له = إلى أنَّ القرسطون: **ميزان دقيق صغير الجِرم توزن به العقاقير. انظر**: «نظرات فاحصة» (١٦٩ ـ ١٧٣).

ذلك فقط، ولا نقول إلَّا بما جاء به قرآنٌ، أو سُنَّة صحيحة عن النبي ﷺ، ولا ننكر إلَّا ما لم يأتِ فيهما، ولا تكذيبَ إلَّا بما فيهما إبطالُه. وبالله تعالى التوفيق)[١].

والَّذي يظهر: أَنَّ مَناطَ توقُّف أبي محمد ابن حزم رحمه الله عن إثبات بعضِ ما ورد في السُّنَن من إثبات الكفتين: إمَّا عدَمُ صحَّة تلك الأحاديث عنده. أو عدم وقوفه عليها. وإنْ كان الأخيرُ في حقِّه يبعُد جدًّا. على أنه لا مناصَ من إثبات الكِفَّتَيْنِ، وإثبات ما وُصِف به الميزان مما ورد في الدلائل الشرعية؛ كما صحَّ به الخبر عن النبي ﷺ في الحديث الموسوم بـ«حديث البطاقة»، رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال:

قال رسول الله ﷺ: **«إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا من أُمَّتِي على رؤوس الْخَلَائِقِ يومَ الْقِيَامَةِ، فَيَنْشُرُ عليه تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يقولُ: أَتُنْكِرُ من هذا شيئًا؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الْحَافِظُونَ؟ فيقول: لَا، يا رَبِّ. فيقول: أَفَلَكَ عُذْرٌ؟ فيقولُ: لا، يا رَبِّ. فيقولُ: بَلَى إِنَّ لك عِنْدَنَا حَسَنَةً، فإنه لا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ. فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فيها: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إلا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. فيقول: أَحْضِرْ وَزْنَكَ. فيقول: يا رَبِّ، ما هذهِ الْبِطَاقَةُ مع هذه السِّجِلَّاتِ؟ فقال: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ. قال: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ في كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ في كِفَّةٍ، فَطَاشَتْ السِّجِلَّاتُ، وَثَقُلَتْ الْبِطَاقَةُ؛ فلا يَثْقُلُ مع اسْمِ اللهِ شَيْءٌ»**[٢].

---

(١) «الفصل» (٤/ ١١٥).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٢/ ٤٣٠)، والترمذي في «السُّنن»، كتاب «الإيمان»، باب «ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إلـه إلَّا الله» (٥/ ٢٥ ـ رقم [٢٦٩٣])، وابن ماجه في «السُّنن»، كتاب «الزُّهد»، باب «ما يُرجى من رحمة الله يوم القيامة» (٢/ ١٤٣٧ ـ رقم [٤٣٠٠])، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وأخرجه الحاكم في «مستدركه» وصحَّحه (١/ ٦)، وصحَّحه العلَّامة الألباني في «السلسلة الصحيحة» (١/ ٢١٦ ـ رقم [١٣٥]).

فقوله ﷺ: «**فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ في كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ في كِفَّةٍ**»: برهانٌ بيِّن المعالم على إثبات الكفتين للميزان.

وبرهان آخر على ما سبق = أَنَّه قد ثبت عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أنَّه قال: (يُوضعُ الميزان وله كِفَّتان لو وضعت في إحداهما السمٰوات والأرض وما فيهن = لوسِعَتها)[1] ومثل هذا الأثر لا يقال بالرأي فحُكمُه الرَّفع[2].

والعجيب أنَّ الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله تلا تلو ابن حزم في المُمَانَعَةِ من إثبات ما دلَّت عليه السُّنَّةُ من أوصاف الميزان، وكأنَّما مَنْ أثبت تلك النعوت أتى بها من عِندِيَّاتِه؛ حيث يقول: (وإذا لم يكن في الصحيحين، ولا في كتب السنن المعتمدة حديث صحيح مرفوع في صفة الميزان، ولا في أن له كفتين ولسانًا، فلا تغترَّ بقول الزجَّاج: إنَّ هذا ممَّا أجمعَ عليه أهل السُّنَّة. فإنَّ كثيرًا من المصنفين يتساهلون بإطلاق كلمة الإجماع، ولا سيَّما غير الحُفَّاظ ـ والزَّجَّاجُ ليس منهم ـ، ويتساهلون في عزْوِ كلِّ ما يوجد في كتب أهل السُّنَّة إلى جماعتهم، وإنْ لم يُعرَف له أصلٌ من السلف، ولا اتَّفق عليه الخلَف منهم...)[3].

وقد يكون الداعي للشيخ محمد رشيد رضا إلى إغفال ما ورد في السنن من إثبات بعض صفات الميزان، مع عِلمه بحديث «البطاقة»، واطِّلاعه عليه؛ بدليلِ ذِكرِه له = هو ما يراه من بعض المنتسبين للسُّنَّة والجماعة من التَّجَارِي في إطلاق الإجماعات التي لم تتحقق بشروطها المعتبَرة. وتمحيص هذه

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة» (٦/ ١٢٤٤)، والآجرِّي في «الشريعة» (٣/ ١٣٢٨)، وصحَّحه الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٤٠٨).

(٢) انظر: «تحرير المقال» للسخاوي (٢٢)، و«السلسلة الصحيحة» للألباني (٢/ ٦١٩ ـ رقم [٩٤١]).

(٣) «تفسير المنار» (٨/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣).

الإجماعات المدَّعاة، وعدم التسليم بها، متى ما لاحت الدلائل على عدم صحة ذلك الإجماع المزعوم = أمرٌ محمودٌ بلا مثنويَّة. فإنَّ المحقِّقين من الأئمة ـ رحمهم الله ـ لم يكونوا يرضخون لمثل هذه الإجماعات التي يُطلِقها بعض أَهل العلم؛ بناءً على عدم العِلم بالمخالِف في خصوص مقالةٍ ما، أو طلبًا لشيوع قول المُطلِق على أقوال مخالفيه. ولذا، اشتدَّ نكير الأئمة ـ رحمهم الله ـ على هؤلاء؛ حتى قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (من ادَّعى الإجماع فهو كاذبٌ، لعل النَّاس قد اختلفوا)[١].

وليس مقصودُه المنعَ من الاحتجاج بالإجماع، وإنما أراد رَحِمَهُ اللَّهُ الزجْر عن ادِّعاء الإجماع في حقِّ من ليس له معرفة بخلاف السَّلف، والاحتجاج بإِجماع المتأخرين بعد الصحابة وتابعيهم. كيف وقد احتجَّ رَحِمَهُ اللَّهُ بالإجماع في مواطن كثيرة!.

وهذا القدْر يُوافَقُ عليه الشيخ رشيد رضا؛ من منْعِه التساهُل في إطلاق الإجماعات غير المنضبطة. ولكن الذي لا يُوافَق عليه = منعُه من صحة إجماع السلف على ثبوت الميزان، وأنَّ له كِفَّتين. وكونُ الزجَّاج رَحِمَهُ اللَّهُ ليس من الحفَّاظ المعروفين بتقصِّي الروايات وتمحيصها = لا يعني عدم قبول نقله للإجماع؛ خصوصًا وقد نقله غيرُه من أهل العلم. ثم إنَّ الحُفَّاظ نقلوا قول الزجَّاج رَحِمَهُ اللَّهُ ولم يتعقَّبوه، فدلَّ ذلك على ارتضائهم لما تضمَّنه هذا الإجماع. ومن هؤلاء الحفَّاظ الذين لا يُشكُّ في جلالتهم، وسعة علمهم بمواقع إجماع الناس، ومواقع انفرادهم واختلافهم = الحافظ ابن حجر العسقلاني. فإنَّه نقل عن الزجَّاج حكايتَه للإجماع، ولم يتعقَّبْه[٢].

وطُرُوءُ المخالفة بعد انعقاد الإجماع أمر لا يُنكَر، وإنما الذي يُنكَر:

---

(١) «المُسَوَّدة» لآل تيمية (٣١٥).

(٢) **انظر**: «فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٦٧١ ـ ط. دارالسلام).

اتخاذُ هذه المخالفة من المتأخّرين مِعْولًا لهدْم ذلك الإجماع المنعقد.

يقول الإمام ابن الوزير رحمه الله في سياقٍ مُشابهٍ لهذا السياق: (أَقْصى ما في الباب أَنَّك طَلبتَ فلم تجد، فليس عدم الوجدان يدلُّ على عدم الوجود، وأَنَّك وجَدْتَ في ذلك خلافًا، فليس ذلك يمنع من ثبوت الإجماع عند كثيرٍ من أهْل العلم، وذلك حيث يكون المخالف من أهلِ عصْرٍ، والمُجمِعون من أهل عصر آخَر؛ لا سيَّما إذا كانوا متقدِّمين، والمخالِف بعدهم، ويكون المخالفُ شاذًا نادرًا، أو يكون ممن لا يعتدُّ بخلافه، أو ينعقد الإجماع على رأسه لأحد الأسباب المذكورة في كتب الأصول)[1].

ثم إنَّ ذلكَ على جهة التسليم بانتفاء مَنْ نَقَلَ الإجماع غير الزجَّاج في هذا الباب؛ وإلَّا فقد سلفَ نقْل إجماعات العلماء في هذه المسأَلة.

وبعد ذِكْر مواقف الناس تُجاه الميزان؛ فإنه من المناسب سَوْقُ الشبهات العقلية التي استندوا عليها في إنكار ما دلَّت عليه هذه النصوص.



(١) «الروض الباسم» (١/ ١٤٩).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارِض العقلي على أحاديث الميزان

مما استند عليه المخالِفون في إنكار الميزان جملةً، أو إنكار وزْن الأعمال = معارضات عقليَّة، منها:

المعارض الأول: أنَّ حَمْل الميزان على حقيقته الواردة في النصوص الشرعية مُحالٌ. ووجْهُ ذلك: أن أعمال الخليقة أعراضٌ[١]، ووزْنُ الأعراض مُحالٌ.

وفي تقرير هذا المُعارض يقول عبد الله السالمي الإباضي: (وإنما عَدَلْنا في تفسير الميزان عن حقيقته المشهورة إلى ما ذكرناه من العدل والإنصاف = لأنَّ حَمْلَه على حقيقته المشهورة مُحالٌ. ووجْهُ ذلك: أن أعمال العباد أعراضٌ، ووزْنُ الأعراضِ مُحالٌ، ولذا تردَّد الخصْم في حقيقة الموزون، حتى زعم بعضُهم أن الموزون هم الأشخاص، وبعضهم أن الله يخلق في إحدى الكفَّتين ظُلْمةً وفي الأخرى نورًا، وبعضُهم أن الأعمال تتجسَّد، فتُوْزَن الأجسادُ = والكلُّ باطلٌ، فوجبَ المصيرُ إلى التأويل)[٢].

والقاضي عبد الجبار مع ردِّه على المنكرين للميزان، والقائلين بتأويله بأنه العدلُ والإنصافُ؛ إلَّا أنه لم يستطع الانفكاك من أسْر المذْهب الذي درج عليه، فظلَّ وفيًّا له، مستمسِكًا بأصوله. لذا، نصَّ على استحالة وزن الأعراض؛ فقال: (وكذلك الميزانُ، يجوز أن يُجعَل

---

(١) العَرَض عند المتكلِّمين: هو الموجود الَّذي يحتاجُ في وجوده إلى مَوضع؛ أي: محل يقوم به؛ كاللَّون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلُّه ويقوم هو به = «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (٥١٠).

(٢) «بهجةُ الأنوار» (١٠٥).

في إحدى الكفتين نورًا وفي الأخرى ظُلمةً، يتبيَّن بهما حال المكلَّف، وأنه من أهل النار أو الجنَّة، وإنما الذي لا نُجوِّزُه وزْنُ الأعمال؛ لأنها قد قُيِّدت، وليست بجسمٍ فيُوزَن)[1] ولم يُبِن القاضي عبد الجبار ـ وهو في غمرة استماتته في الدِّفاع عن قواعد المذهب ـ عن دليله في تعيين أن الموزون في كفتي الميزان هما النورُ والظُّلمة. ولا دليلَ عنده إلَّا تقديم قواعد وأصول مذهبه التي بُنيتْ على شفا جُرف من التناقض، والخروج عما دلَّت عليه الدلائل الشرعية.

وفاتَه أن النور والظلمة لا يخرجان عن حدِّ العَرَضِ، فيحْتاج إلى تعيين آخر غير ما ذكر ليتمَّ له مقصوده؛ وإلَّا وقع في التناقض.

ومتكلِّمو الأشاعرة مع إثباتهم للميزان، وتشنيعهم على المعتزلة لإنكارهم وزن الأعمال = إلَّا أن كلا الفريقين يتفق في أصل الشبهة؛ وهي: استحالة وزْن الأعمال نفسها؛ لكونها عرضًا، والعرض لا يُوزَن، ولا يُوصف بالخفة والثِّقَل. ومع اتفاقهم هذا؛ إلا أنَّ لوازم أتباع المدرستين اختلفت، فالأشاعرة أخذوا يبحثون في النصوص علَّهم يظفرون بما يستطيعون به التوفيقَ بين الدلائل المتكاثرة على ثبوت وزن الأعمال، وبين الأصل الذي اتفقت فيه مع المعتزلة على إثباته؛ إضافةً إلى محاولتهم الفرار من مَعرَّة التثريب، والإنكار المتضافرين من أئمة السلف ـ رحمهم الله تعالى ـ.

فوجدوا في بعض الأدلَّة ما يدلُّ على وزن صحائف الأعمال، فعضُّوا على هذا القول بالنواجذ، ووجدوا فيه خَلاصًا من مأزِق الوقوع في التناقض.

يقول الآمدي ـ رادًّا على المعتزلة في منعهم وزْنَ الأعمال لكونها

---

(١) «المختصر في أصول الدين» (٢٤٩ ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد).

أعراضًا ـ: (الجواب: أما ما ذكروه في بيان تعذُّر وزْن الأعمال، فمنْدفِعٌ بقول النبي ﷺ لمَّا سُئل عن وزن الأعمال: **«إنَّما تُوْزَن الصُّحفُ»**)[1].

والحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه، ويغلِب على الظنِّ، أحد أمرين:

الأول: إمَّا أنَّه ينقل بالمعنى ما ورد في النصوص من وزْن السجلات يوم القيامة، فصاغه، أو نقل عمَّن صاغه، على هيئة حديث يرفعه للنبي ﷺ. وهذا قد يقع للمتكلمين؛ فإنه لا خبرة لهم بِمُفصَّل السُّنَّة؛ لقلَّة الاشتغال بها. لأنَّها لا تفيد إلَّا الظنَّ عندهم فحرِيٌّ بمثل مَنْ يعتقد هذا الاعتقاد أن يقلَّ اطِّلاعه على السُّنن، وأَن يُقلِّد غيره في نسبة أحاديث لا تصح إلى النبي ﷺ.

الآخَر: أن يكون أراد ما نُسِب إلى ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قال: (تُوزَن صحائف الأعمال) فأخطأ وعزاه للنبي ﷺ، مع لَحْظِ أنَّ أثر ابن عمر رضي الله عنهما ذَكَره القرطبي رحمه الله بلا إسنادٍ[2] يُعرف به مدى صحته؛ ليتم الاحتجاج به، أو ضعفه ليُترَك.

وعلى كلٍّ؛ فإن الأشاعرة رأوا أن في هذا القول خروجًا من لوازمَ باطلةٍ؛ سَتَرِد عليهم. بل إنَّ الفرار من هاجس موافقة المعتزلة في اللازم الذي طردوه بناءً على أصلهم؛ حَمَل بعض محقِّقيهم على إيراد كلِّ ما حصَّله من الأجوبة لدفْع شُبهة المعتزلة؛ حتى لو كان بعض هذه الجوابات الموردة لا دليلَ يُحصِّل عليها.

شاهِدُ ذلك = ما ساقه الجلال الدواني في حاشيته على «العقائد العضدية» في الجواب عن شبهة الأعراض؛ حيث قال: (وليس علينا البحث عن كيفيته؛ بل نؤمن به، ونفوِّض كيفيته إلى الله تعالى.

---

(١) «أبكار الأفكار» (٤/ ٣٤٦).

(٢) **انظر**: «التذكرة» (٢/ ٧٢٢)، ونقله عنه أيضًا الحافظ ابن حجر ولم يُخرجه. **انظر**: «الفتح» (١٣/ ٦٧٢ ـ ط. دار السلام).

وقيل: تُوزَن به صحائف الأعمال.

وقيل: تُجعل الحسنات أجسامًا نورانية، والسيئات أجسامًا ظُلمانية.

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة)[١].

وحقيقة هذه الأجوبةِ كلِّها = امتناع وزْن الأعمال نفسها، وأن الله قادرٌ على خلْق أجسام من هذه الأعراض لتُوزَن، فإنَّ خلْق الحسناتِ أجسامًا ليس هو عند التحقيق وزنًا لذات العمل، وإنما لثوابه. وهذا مخالِف لما دلَّت عليه النصوص[٢].

وأمَّا المعارض الآخر الذي أدَّى إلى إنكار الميزانِ جُملةً، فهو = أنَّ الوزن لا فائدة فيه: (إذ المقصود إنما هو العلمُ بتفاوُت الأعمال. والله تعالى عالمٌ بذلك، فلا فائدة في نصب الميزان، وما لا فائدة فيه، ففِعْلُه يكون قبيحًا، والربُّ تعالى مُنزَّهٌ عن فعل القبيح)[٣].



---

(١) «حاشية الجلال الدواني على العقائد العضدية» (٦٢٣ ـ المطبوع باسم الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين).

(٢) انظر: «التذكرة» (١/ ٣٨٦).

(٣) «أبكار الأفكار» (٤/ ٣٤٦).

المطلب الثالث

دفع دعْوى المعارض العقلي عن أحاديث الميزان

أمَّا المعارض الأول: فَمَدَارُه على أصلين فاسدين:

- **الأصل الأول:** استنادهم إلى طريقة الأعراض.
- **الأصل الثاني:** قياسُهم الغائب على الشاهد.

فأمَّا الأصل الأول:

فإن القول بمنْع وزن الأعمال؛ لكونها أعراضًا أثرٌ من آثار بدعة «دليل الحدوث» الذي تمسَّك به المتكلمون في تقرير إثبات وجود الله: وحدوث العالَم. وقد استولَد هذا الدليلُ الباطلُ بِدَعًا شنيعة أدَّت إلى مُجالدة الدلائل الشرعية، وردِّها، أو تأويلها وتحريفها.

وقد التزموا لأجل «دليل الحدوث» لوازمَ معلومة الفساد؛ كالقول بأن الأعراض لا تبقى زمانَيْن، واستحالة انتقال الأعراض، ومنع قيام الأعراض بالأعراض.. إلى غير تلك اللوازم الباطلة شرعًا وعقلًا؛ كَنَفْي الصفات الإلـٰهية، وإنكار الرؤية، وإنكار وزْن الأعمال، وغيرها من أمور الآخرة. فالقول بمنع وزن الأعمال؛ لكونها أعراضًا قولٌ باطلٌ، **ودلائل ذلك ما يلي:**

أولًا: أنَّ هذا القول قولٌ مُحْدَث لا بُرهان عليه من الشرع. والخالِق ﷻ لم يَكِلْنا في معرفة ديننا إلى معرفة الأعراض ولا الجواهر، ولا غيرها من الألفاظ المجملة المُحْدَثة. وقد مضى الجيلُ الأول الذي نزل بين أظهرهم الوحيُ، ولم يعرفوا طريقة الأعراض، ولا لوازمَها، مع كمال عقلهم، وموفور دينهم، وحِرْصِهم على كلِّ خير. لذا يقول ابن عقيل الحنبلي: (أنا أقطعُ أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجواهر والعرَض،

فإن رضيتَ أن تكون مثلهم فَكُنْ، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أَولى من طريقة أبي بكر وعمر = فبئس ما رأيتَ)[١].

وقال نوحٌ الجامع: (قلتُ لأبي حنيفة رحمه الله: ما تقول فيما أحدث الناسُ من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالاتُ الفلاسفة، عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك كلَّ محدثة، فإنها بِدعَة)[٢].

فدليلُ الأعراض دليلٌ بِدْعيٌّ لا يُعوَّل عليه في مِثْل هذه المطالب. وبدعية هذا الدليل لا لكونه اشتمل على ألفاظٍ مُحدثةٍ فحسْب؛ (بل لأن المعاني التي يعبِّرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجبُ النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات... فإنه لا يوجد في كلام النبي ﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة المتبوعين أنَّه علَّق بمسمَّى لفظ «الجوهر» و... «العَرَض»، ونحو ذلك شيئًا من أصول الدين؛ لا الدَّلائل، ولا المسائل)[٣].

فدليلُ الأعراض دليل مركَّب من أغاليط ومشتبهات لا يُوصِل المستدِلَّ به إلى طِلْبتِه؛ إلَّا بعد مضائق ومسالكَ ينقطع دونها الأذكياء، فضلًا عن غيرهم.

فإذا استبان بطلان هذا الدليل = استبان لنا أيضًا بُطلان لوازمه؛ ومنها:

ثانيًا: قولهم: إن الأعراضَ لا تُوزَن؛ لأن ذلك يستلزم ـ عندهم ـ أن تقوم بنفْسها، وهذا عند طوائف المتكلمين ممتنع؛ حتى قال التفتازاني: (الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه)[٤].

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة» لابن رجب (١/ ٣٣٧).
(٢) «ذم التأويل» للإمام ابن قدامة (٢٤٥).
(٣) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٠٧).
(٤) «شرح المقاصد» (٢/ ١٥٠).

وسبب هذه الإحالة أنَّ العرض لو كان قائمًا بنفسه لجاز قبولُه العرض = وقيام العرض بالعرض مُحالٌ.

فيقال: أمَّا قيام العرض بالعرض فليس مُحالًا بإطلاق؛ فالسُّرعة والبطء عَرَضانِ قائمان بالحركة، والحركة عَرَضٌ = فدلَّ على جواز قيام العرض بالعرض في الجُمْلة. ولذا خالف الرازي جمهور أصحابه، وقال بصحة قيام العرض بالعرض؛ لقوَّة البرهان الدالِّ على ذلك[(١)].

فإذا كان عِلَّة المنْع من قيام العرض بنفسه = إحالةَ قيام العَرَض بالعَرَض، فقد تبيَّن بُطلان الملزوم، فبطل بذلك لوازمه من منْع قيام العَرَض بنفسه، ومنع جواز وزن الأعراض.

وقد اختار بعضُ أهل العلم كابن قيِّم الجوزيَّة، وابن رجب الحنبلي؛ أنَّ الله يَقلِبُ الأعمالَ أجسامًا لِتُوزَنَ[(٢)] وقد نَصَر هذا القولَ الإمامُ جلال الدِّين السيوطي رحمه الله؛ بل أَرْبَى على ذلك بأنْ رأى أنَّ حقيقة الأعراض في هذه الدنيا ـ وإنْ كانتْ في نظر العبادِ أعراضًا ـ مُجسَّمة مُشَخَّصَةٌ عند الله تعالى. وفي تقرير ذلك يقول: (التحقيق الشامل لذلك، ولغيره: أنَّ جميع المعاني المعقولة عندنا مُصوَّرةٌ عند الله بصورة الأجسام، ومُشخَّصة بصورة الأشخاص، وإنْ كنَّا لا نحس ذلك؛ لكوننا محجوبين عنه..)[(٣)].

وجَنَح إلى هذا القول أيضًا الإمامُ الصنعاني رحمه الله[(٤)].

---

(١) **انظر**: «المباحث المشرقية» للرَّازي (١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

(٢) **انظر**: ابن القيم في «حادي الأرواح» (٢/ ٨١٥ ـ ٨١٦)، و«فتح الباري» لابن رجب (٢/ ١٠٩ ـ ١١٠).

(٣) من رسالته: المعاني الدقيقة في إدراك الحقيقة. نقل ذلك عنه الإمام الصنعاني في رسالته: «جمع الشتيت» (١٣٢).

(٤) المصدر السابق.

والقول بتجسيد الأعمال لتُوزَن ـ مع معقوليَّته ـ إلَّا أنَّ الأدلَّة لا تُسعِف أصحابَها للقطع بأنَّ ما اختاروه هو مدلول هذه النُّصوص؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن القول بتجسيد الأعراض فيه تسليم ضمني ـ وإن لم يُقصد ـ من القائلين به بصحة بدعة امتناع قيام العرض بنفسه. ولا ريب أن البدعة لا تُردُّ ببدعة أخرى.

الأمر الآخَر: أن المانعين من وزْن الأعمال لكونها أعراضًا: قاسوا الغائب ـ وهو: ما أخبرتْ به النصوص من وزْن الأعمال يوم القيامة ـ على الشَّاهدِ؛ حيث إنَّ الشاهدَ يمتنع فيه قيامُ العرض بِنفْسِه؛ فكذلك يجري الامتناع فيما أخبر به الكتاب والسُّنَّة، ممَّا سيقع في اليوم الآخرِ من وزْن الأعمال. **وهذا هو الأَصل الثَّاني** الَّذي تفرَّعت عنه شُبهة استحالة وزن الأعمال.

[بطلان الأَصل الثَّاني].

والقائلون بتجسيد الأعمال حقيقةَن قولهم موافَقَةُ المانعين في مادة هذا القياس، وهذا القياس فاسدٌ من وجْهَين:

الأول: أنَّهُ لا يُسلَّم بامتناع وزن الأعراض في الشاهد، فإنَّ المنْع قد بُني بالنِّسبة لما تحصَّل لديهم في تلك الحِقبة من المعارف والعلوم. ولا ريبَ أن المعارف تلك لم تعد على حالها؛ بل اتَّسعت اتساعًا لم تعْهدْ البشرية مثلَه من قبلُ، وفيما بلغت إليه هذه العلوم = ما يشهدُ بصحة ما أخبرتْ به النصوص، ونطق به الوحي. فهذه العلوم من أعظم الدلائل على ما جاءت به الشرائع. وإنَّ مما جادت به قرائح البشر: أنْ وضعوا الموازين التي يقيسون بها الحرارة، والبرودة، وغير ذلك من الأعراض التي لم تكن البشرية تتصوَّر من قبلُ إمكان وزنها؛ لكونها أعراضًا، والأعراضُ لا تقوم بنفسها!! فإذا كان المخلوق مع ما جُبِل عليه من

النقص، والجهل، وضعف القدرة = استطاع أن يزن الأعراض، أفليس الخالق القادرُ قادرًا على وزن ذلك من باب أَوْلَى؟!

الوجه الآخر: أنَّه على فرْض تحقُّق استحالة وزْن الأعراض في الشاهد؛ فإنَّ الذي لا ينطق عن الهوى أخبرَ بذلك، وقبوله متحتِّم، وأمور الآخرة أحكامُها تختلف عن أحكام الدنيا، فهي من الغيب الذي يجبُ الإيمانُ به، وعدم إطلاق العقْل في مَسَارِحه؛ لعدم قدرته على شهود كيفيات هذه الأمور المُخبَر بحصولها في الآخرة.

وممن جوَّز وزن الأعراض وأنكر على المانعين والقائلين بتجَسُّدها = الشيخ محمد رشيد رضا فقال: (فإن الخَلَفَ المنتمين إلى مذاهب السُّنَّة خاضوا فيما خاض فيه غيرهم من تحكيم الرأي في أمور الغيب، فالمعتزلة أخطأوا في قياس عالَم الغيب على عالَم الشهادة، وإنكار وزن الأعمال بحجة أنَّها أعراض لا تُوزَن، وأنَّ علمَ الله بها يغني عن وزنها. وردَّ عليهم بعض المنتمين إلى السُّنَّة ردًّا مبنيًّا على أساس مذهبهم في قياس عالَم الغيب على عالَم الشهادة، وتطبيق أخبار الآخرة على المعهود المألوف في الدنيا، فزعموا أن الأعمال تتجسَّد وتُوزَن، أو توضع في صورة مجسَّمة، أو أن الصحائف التي تُكتب فيها الأعمال هي التي تُوزَن؛ بناءً على أنها كصحائف الدنيا؛ إمَّا رَقٌّ ـ جِلْد ـ، أو وَرَقٌ.

والأصل الذي عليه سلف الأمة في الإيمان بعالَم الغيب = أن كلَّ ما يثبت من أخباره في الكتاب والسُّنَّة فهو حقٌّ لا ريب فيه؛ نؤمن به، ولا نحكِّم رأينا في صفته وكيفيته. فنؤمن إذًا بأن في الآخرة وزنًا للأعمال فقط، ونرجِّح أنَّه بميزان يليق بذلك العالم؛ يوزن به الإيمان، والأخلاق، والأعمال. لا نبحث عن صورته وكيفيته.. وإذا كان البشر قد اخترعوا موازين للأعراض؛ كالحرِّ، والبرد، أفيعجزُ الخالق البارئ القادر على كلِّ شيءٍ عن وضْع ميزانٍ للأعمال النفسية والبدنية المعبَّر

عنها بالحسنات والسيئات؟)(١).

= أمَّا جواب المعارض الآخر: الذي يتضمَّن إنكار فائدة الوزن مع تحقُّقِ علم الله.

فيقال: جهْلُ المخاطَب بالحكمة من ذلك، لا يعني انتفاءَ الحكمة؛ فعدمُ العلم ليس علمًا بالعدم. فإن الله متَّصِف بكمالِ الحكمة والعلم. ومُحالٌ أن تكون أفعالُه خاليةً من الحكمة؛ فإنَّ ذلك عبَثٌ يُنَزَّه عنه الباري تبارك وتعالى. فوجبَ الإيمانُ بما نطقت به النصوص، والتسليم لها.

فإن ظهرَ لبعض المكلَّفين وجوهٌ من الحِكَم والمصالِح؛ فَبِها ونِعْمتْ، وإلَّا أُجريَ الأَصْلُ المعقودُ سابقًا على بابه. فما وزنُ الأعمال مع علم الله تعالى بمقاديرها قبل كونها = إلَّا نظيرُ إثباته إيَّاها في أُمِّ الكتابِ واسْتنساخه ذلك في الكتاب من غير افتقار إليه، ولا خوف من نِسْيانه، وهو العالم بكلِّ ذلك في كُلِّ حالٍ ﷻ(٢).

وقد تلمَّس بعض أهل العلم، الحِكَمَ من وزْن الأعمال مع علم الربِّ تبارك وتعالى بها؛ فمن تلك الحِكَم:

١ ـ إظْهار كمال عدل الربِّ تبارك وتعالى، وأنَّه لم يظلمْ مثقال ذرَّة من خير أو شرٍّ. قال الإمام مرعي الكرمي رحمه الله: (الحكمة منه: إظهارُ العدل، وبيان الفضل؛ حيث إنه تعالى يَزِنُ مثاقيل الذَّرِّ من الأعمال: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠])(٣).

٢ ـ تعجيل مَسرَّة المؤمن، وغمِّ الكافر. وهذا يوم القيامة.

٣ ـ أنَّ في علم العبد أن أعمالَه ستُوزَن يوم القيامة = فائدةً في

(١) «تفسير المنار» (٨/ ٣١٣).

(٢) **انظر**: «جامع البيان» (١٠/ ٧٠ ـ ط. هجر).

(٣) «تحقيق البرهان» (٦٥).

التكليفِ؛ وهي: أنَّه إذا علِم حصول الوزن على رؤوس الملأ دفعَه العلمُ بذلك إلى أداء الواجبات، واجتناب الموبقات. وفي هاتين الفائدتين يقول القاضي عبد الجبار: (وأمَّا فائدتُه ـ أي: الوزن ـ فهو تعجيل مسرَّة المؤمن، وغمِّ الكافر؛ هذا في القيامة. وفيه فائدةٌ أخرى تتعلق بالتكليف = وهي أن المرءَ مع علمه أن أعماله تُوزَن على الملأ؛ كان ذلك أقرب إلى أداء الواجبات، واجتناب المقبحات. وهذه فائدةٌ عظيمة)(١).



(١) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٦).





المبحث الثالث

دفع دَعوى المعارِض العقلي عن أحاديث الصِّراطِ

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق الأحاديث الدَّالة على الصِّراط.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الصِّراط.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الصِّراط.

المطلب الأول

سَوْق الأحاديث الدَّالة على الصراط

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«ويُضْرَبُ جِسْرُ جهنَّم»** قال رسول الله ﷺ: **«فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ. وَدُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ، وَبِهِ كَلَالِيبُ[(١)] مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ[(٢)]، أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟»** قالوا: بَلَى يا رَسُولَ اللهِ. قال: **«فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غيرَ أنها لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إلا الله. فَتَخْطَفُ الناس بِأَعْمَالِهِمْ؛ منهم الْمُوبَقُ[(٣)] بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمْ الْمُخَرْدَلُ[(٤)]. ثُمَّ يَنْجُو»**[(٥)] متفق عليه.

وعن أبي سعيد الخدري قال: قلنا: يا رسول الله، هل نَرَى رَبَّنَا يوم الْقِيَامَةِ؟.. الحديث، وفيه: **«ثُمَّ يُؤْتَى بِالْجِسْرِ فَيُجْعَلُ بين ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ»**. قُلْنَا: يا رَسُولَ اللهِ وما الْجِسْرُ قال: **«مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ[(٦)] عليه خَطَاطِيفُ، وَكَلَالِيبُ، وَحَسَكَةٌ[(٧)] مُفَلْطَحَةٌ[(٨)]، لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ تَكُونُ**

---

(١) **الكَلَالِيبُ**: مَخالِيبُ البازِي والشاكي: مأخوذٌ من الشَّوْكَة وهو مَقلوبٌ؛ **أي**: حادُّ المَخالِيبِ = «تاج العروس» للزبيدي (٤/ ١٦٩).

(٢) **شوك السعدان**: نَبْتٌ ذو شَوكٍ، وهو من جيِّد مراعي الإبل تسمن عليه، ومنه المَثَل: (مرعًى ولا كالسَّعدان) = **انظر**: «النِّهاية في غريب الحديث» (٤٢٩).

(٣) **المُوبق**: المُهلك = **انظر**: «النهاية» (٩٥٦).

(٤) **المُخردَل**: هو المَرميُّ المصروع، وقيل: المُقطَّع، تُقطعه كلاليب الصراط حتى يهوي في النَّار. «النِّهاية في غريب الحديث» (٢٥٩).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب «الرقاق»، باب «الصراط: جِسْرُ جهنم» (٨/ ١١٧ ـ رقم [٦٥٧٣])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «معرفة طرق الرؤية» (١/ ١٦٣ ـ رقم [١٨٢])، واللفظ للبخاري.

(٦) **مَدْحَضَة مَزِلَّة**: المَزِلَّة مفعَلةٌ من زَلَّ يَزِل إذا زَلِق. وتُفْتح الزَّاي وتُكْسر، أراد أنَّه تزلَقُ عليه الأَقْدَام ولا تثبت = «النهاية» (٤٠١).

(٧) **حَسَكَةٌ**: شَوكة صُلْبة = **انظر**: «النهاية» (٢٠٨).

(٨) **مُفَلْطحة**: المفلطح ما فيه اتساع وهو عريض = **انظر**: «فتح الباري» (١٣/ ٥٢٩).

بِنَجْدٍ، يُقَالُ لها: السَّعْدَانُ، الْمُؤْمِنُ عليها كَالطَّرْفِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ، وَمَكْدُوسٌ في نَارِ جَهَنَّمَ، حتى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا»[1] متفق عليه.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: بَلَغَني أن الجسر أدقُّ من الشَّعرةِ، وأحدُّ من السَّيْفِ[2].

* * * * *

❑ **تمهيد:**

دلَّت الأحاديث المتقدمة على إثبات الصراط يوم القيامة. **والصراط في جاري لسان العرب**: على زِنَة فِعَال؛ وهو: الطريق المستقيم. ومنه قول الشاعر:

أكرُّ على الحروريِّين مُهْري　　وأَحْمِلُهم على وَضَحِ الصِّراطِ

والسراط في الأصل: هو البلْع. ومنه سمي صراطًا؛ لأنه يسرُط المارة فيه بكثرة سلوكهم به؛ **أي**: يبتلعهم[3].

وأما في موارد الشَّرع: فهو الجسْرُ المنصوب على متن جهنَّم لعبور الخلائق إلى الجنة.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «التوحيد»، باب «قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]» (٩/ ١٢٩ ـ رقم [٧٤٣٩])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «معرفة طرق الرؤية» (١/ ١٦٧ ـ رقم [١٨٣])، واللفظ للبخاري.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ١٦٧).

(٣) **انظر**: «مقاييس اللُّغة» لابن فارس (٣/ ٣٤٩)، و«مفردات ألفاظ القرآن» (٤٨٣)، ونَسَبَ الزبيدي البيتَ في «تاج العروس» (١٩/ ٤٣٧) إلى القعقاع بن عطية الباهلي. وروايته فيه:

أَكُرُّ عَلَى الحَرُورِيِّينَ مُهْرِي　　لأَحْمِلَهُم عَلَى وَضَحِ الصِّرَاطِ

قال الإمام النووي رحمه الله: (جِسْرٌ على مَتْن جهنمَ يمرُّ عليه النَّاس كلُّهم)(١).

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: (الجسْرُ المنصوب على جهنم، لعبور المسلمين عليه إلى الجنة)(٢).

وقد تضمنت النصوص المتقدمة صفات ذلك الصراط. وحاصل تلك الصفات:

- أنه مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ، لا تثبت عليه الأقدام؛ إلَّا مَنْ ثبَّته الله تعالى.

- أنَّ عليه كَلالِيبَ وخطَاطيفَ، وحَسَكًا مِثل شَوْك السَّعدان، تخطِف مَن أُمِرت بخطفه.

- أن الرسل على جانبيه يقفون، دعواهم يومئذٍ: (اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ).

وبمضمون هذه الأدلة قال أهل السُّنَّة والجماعة، وعَدُّوا ذلك من جُمَلِ عقائدهم، وقد نقل الإجماع على ذلك جِلَّةٌ من الأئمة:

قال أبو الحسن الأشعري رحمه الله: (وأجمعوا على أَنَّ الصراط جسر ممدود على جهنم، يجوز عليه العباد بقدر أَعمالهم، وأَنهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء بقدر ذلك)(٣).

وقال النووي رحمه الله: (وقد أَجمع السَّلفُ على إِثباته وهو جسر على متن جهنم...)(٤).

وقد ذهب شرذمة من أهل البدع إلى مخالفة ما دلت عليه تلك

---

(١) «شرح صحيح مسلم» للنووي (٣/ ٢٠).

(٢) «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٥٤٣ ـ ط. دار السلام)، وانظر: «لوامع الأنوار» (٣/ ١٩٢).

(٣) «رسالة إلى أهل الثغر» (٢٨٦).

(٤) «شرح صحيح مسلم» (٣/ ٢٠).

النُّصوصُ من إثبات الصراط، وما اتصف به من الصفات، واختلفت مواقفهم تجاه تلك الأدلة.

وهي لا تخرج في جُمْلتها عن أحد موقِفين:

- **إمَّا**: ردُّ تلك الدلائل مطلقًا، وإنكار الصراط رأسًا.

- **وإمَّا**: تأويل الصراط أو تأويل صفاته الواردة في الأحاديث الصحيحة.

وممن ذهب إلى إنكار الصراط رأسًا: الجَهْم بن صفوان(١) رأس الجهمية وإمامهم، ونُسِب إلى بعض أَعيان وشيوخ المعتزلة، كواصل بن عطاء، وعمرِو بن عُبَيد، وأَبي الهُذَيل، وبِشْر بن المُعتمِر(٢)، وبشرٍ المريسي(٣).

ومما ينبغي أن يُلحظ أن في نسبة «إنكار الصراط» إلى جُملة المعتزلة = نظرًا؛ لأنَّه قد وجد من أَئمة المعتزلة من يُثبت أَصل الصراط، كإثبات القاضي عبد الجبار، وإن كان إثباته له إثباتًا منقوصًا، لِنفْيه صفاتِه التي وردت بها السُنَّة. - كما سيأتي بحول الله - ولذلك تراه ينكر على مشايخه تأويلَهم للصراط بأنه: (الأدلة الدالة على الطاعات، التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هَلَك واستحق من الله تعالى النار)(٤).

بأنَّ: (ذلك مما لا وجه له؛ لأنَّ فيه حَمْلًا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره. وقد كرَّرنا القول في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حملُه على حقيقته فذلك هو الواجب، دون أَن يُصرَف عنه إلى المجاز)(٥).

---

(١) انظر: «التنبيه والرد» (١١٣، ١٢١).

(٢) انظر: «شرح عقيدة مالك الصغير» للقاضي عبد الوهاب المالكي (٩٨).

(٣) انظر: «تاريخ بغداد» (٧/ ٥٣٤، ٥٣٧).

(٤) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٨).

(٥) المصدر السابق (٧٣٨).

وأمَّا تأويلُ الصراط، فقد جَنَح إليه:

- بعضُ الإباضية، وذلك بتفسيرهم الصراطَ بأنَّه «الحقُّ». وفي ذلك يقول عبد الله بن حميد السالمي: (قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢] هو عبارة عن الحق... وعلى هذا يحمل ما ورد من الأحاديث في بيان الصراط؛ لأنه إنما هو تمثيل لحالة الحق، وبيان ما فيها من الحق العظيم، وتمثيل لأحوال سالكيه ما بين موبق ومخذول)[1]، وقد ذهب السَّالمي في موطن آخر إلى تفويض ما دلت تلك الأحاديث من إثبات الجسر وغير ذلك = إلى الله، فتراه يقول: (... والذي يظهر لي إبقاء الأحاديثِ على أَصلها [يعني: أحاديث الصِّراط] من غير تعرُّضٍ لردِّها على راويها، وتفويض أَمره إلى الله، فمن صَدَّقها من غير قطع بكفر من خالفه فيها = فقد أَحسن ظنَّه بالرَّاوي، ولا بأس عليه إن شاء الله)[2].

أما من أنكر ما اتصف به الصراط:

- فكإنكار القاضي عبد الجبار وقوعَ التكليف باجتيازه، مع وصَفْه من عندياته بصفةٍ لم تنعته به الأدلة الصحيحة الواردة في هذا الباب.

قال القاضي: (ومن جملة ما يجبُ الإقرار به واعتقاده: الصراط. وهو: طريق بين الجنة والنار، يتَّسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دَلَّ القرآن عليه، قال الله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أنَّ ذلك أدقُّ من الشعر وأَحدُّ من السيف، وأن المكلفين يُكلَّفون اجتيازَه، والمرورَ به؛ فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يُمْكِنه ذلك فهو من أهل النار...)[3].

---

(١) «بهجة الأنوار» للسَّالمي (١٠٦).

(٢) «مشارق أنوار العقول» للسَّالمي (٣٧٢).

(٣) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٧).

ـ وتأوَّل القاضي أبو بكر ابن العربي (الكلاليب) الواردة في الحديث بأنَّها الشهوات الواردة في قول النبي ﷺ: «**حفت النَّار بالشهوات**»[١]، فقال: (فالشهوات موضوعة على جوانبها، فمن اقتحم شهوةً سقط في النَّار؛ لأنَّها خَطَاطِيفُها)[٢].

وكلٌّ ما تم سَوْقُه من هذه التأويلات، لا تجد لها في الثبوت قَدَمًا، فليس لها أصل تَنْزِعُ إليه ولا مَأخذٌ من نُورِ الحق تأوي إليه؛ وإنَّما مَردُّ ذلك = الشَّغفُ بتأويل ما عَجَزَت عقولهم عن إدراكه.



(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الجنَّة وصفة نعيمها» (٤/ ٢١٧٤ ـ رقم [٢٨٢٢]).

(٢) نقلًا عن «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٥٥٣).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الصراط

ومما أورده المخالفون لهذه الأحاديث من المعارضات العقلية على هذه الأحاديث الصريحة في إثبات الصراط، والتي أَجمعت الأُمَّة على معناها:

أنَّ الدار الآخرة ليست بدار تكليف؛ حتى يَصحَّ إيلام المؤمنين وتكليفهم بالمرور على هذا الصراط، الذي من صفته أنه أدق من الشعر، وأحدُّ من السَّيف.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أنَّ ذلك أَدق من الشعر، وأحدُّ من السَّيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به؛ فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النَّار. فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليف؛ حتى يصح إيلامُ المؤمن، وتكليفُه المرور عليه، على ما هذا سبيله في الدِّقَّة والحِدَّة)[1].



(١) «شرح الأصول الخمسة» (٧٣٧)

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الصراط

أما دعواهم أنَّ المرور على الصراط بنعته الثابت في السُّنة = مستحيلٌ؛ لأن هذا الأمر بالمرور تكليف، والتكليف منتفٍ في الآخرة.

فالجواب: أن المنع مَبْنِيٌّ عند المخالف على امتناع التكليف في الآخرة. وحرف «التكليف» هنا مُجْمَل يفتقر إلى استفصال؛ فإن أُريد بالتكليف ما يترتب عليه الثواب والعقاب، فلا ريب أَنَّ جميع الطوائف يوافقون على تحقُّق ذلك في الدنيا؛ لكونها دار ابتلاء وامتحان، وأيضًا الاتفاق قائم على امتناع ذلك في دار الجزاء، فلا تكليف فيها بهذا المعنى، فيبقى النَّظر فيما قبل دخول الجنة والنار. وعلى هذا؛ يتحرر أن الدُّور بالنسبة للتكليف المبين معناه ـ بحسب موارد الشرع ـ تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وهذه الأقسام هي من جهة تحقق التكليف فيها من عدمه:

القســم الأول: **دار تكليفٍ**؛ وهي الدنيا. وهذا بلا خلاف بين أحد من المتشرعين[(١)].

القسم الثاني: دارٌ لا تكليف فيها بلا خلاف أيضًا، وهي دار الجزاء.

القسم الثالث: **دارٌ التكليفُ فيها ممكنٌ**؛ كالبرزخ، وعَرَصات القيامة، وذلك قبل دخول دار الجزاء.

---

(١) انظر: «قاعدة في شمول آي الكتاب والسُّنَّة» لابن تيمية (٢٣٨: ضمن جامع المسائل، المجموعة الثالثة).

فالمحققون من أهل السُّنَّة وغيرهم[١] ينازعون في امتناع التكليف فيها، والدلائل الشرعية على ثبوت ذلك كثيرة، والنَّاظر فيها يَرَى أنَّ التكليف الواقع في هذه المواطن ليس المراد منه ـ فيما يظهر ـ ترتب الثواب والعقاب عليه على جهة الاطِّراد؛ بل قد يُراد به ـ والله أعلم ـ في بعض المواطن غيرُ ذلك.

ومجمل متعلقات التكليف ـ فيما يظهر والعلم عند الله ـ تدور على:

١ ـ **إظهار الحال**: كامتحان المقبورين في قبورهم، بسؤال الملكين لهم، وتكليفهم الجواب على ذلك[٢]. وكأمر الله للمؤمنين والمنافقين بالسجود له حين يكشف الربُّ تبارك وتعالى عن ساقه، كما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري، وفيه قوله ﷺ: **«فيَسْجد له كلُّ مؤمن، ويبقى مَنْ كان يسجد لله رياءً وسُمْعة، فيذهب كَيْما يسجد، فيعود ظهرُه طَبَقًا واحدًا»**[٣]، وكامتحان مَن لم تقم عليهم الحُجَّةُ في الدُّنيا في عَرَصَات القيامة، كما هو ثابت من حديث الأسود بن سريع[٤]، وغيره..

---

(١) وممن قال بعدم انقطاع التكليف بعد الموت: أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» (٢٩٦)، وابن حزم، كما في «الدُّرَّة» (٤١٤)، و«الإحكام» له أيضًا (١/ ٦١)، والبيهقي كما في «الاعتقاد» (٢٠٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم كما سيأتي النقل عنهما، والحافظ ابن حجر في «الفتح» (٣/ ٣١٣ ـ ط. دار السلام)، وغيرهم.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري مطوَّلًا في: كتاب «التوحيد»، باب «قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾» (٩/ ١٢٩ ـ رقم [٧٤٣٩])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «معرفة طريق الرؤية» (١/ ١٦٧ ـ رقم [١٨٣]).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٤/ ٢٤)، وابن حبان في «صحيحه» (١٦/ ـ رقم [٧٣٥٧] ـ الإحسان)، والبيهقي في «الاعتقاد» (٢٠٢)، وصححه، وصححه أيضًا ابن القيم في «طريق الهجرتين» (٢/ ٨٧٣)، والهيثمي في «المجمع» (٧/ ٢١٦)، فقال: (رجال أحمد في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة = رجال الصحيح)، والألباني في «صحيح الجامع» (١/ ٢١٣ ـ رقم [٨٨١]).

٢ ـ **وقد يُراد بالتكليف العقوبةُ**: كما يَحصُل لبعض العصاة على الصراط؛ مِن تخطُّف الكلاليب لهم، وتعثُّر بعضهم عليه، كما في الأحاديث التي سيقت في أوائل هذا المبحث.

وبذا يتبيَّن غَلطُ القاضي عبد الجبار في مَنْعِهِ من وقوع التكليف باجتياز الصراط؛ ظنًّا منه أن في الأمر باجتيازه عقوبةً لمن كان متحققًا بكمال الإيمان. وهذا غَلطٌ بيِّن؛ لأنَّ الأمر باجتياز الصراط هنا مع وجود المشقة فيه، ليس المراد به إنزال العقوبة؛ فإن الله تبارك وتعالى اقتضت حكمته ورحمته أَلا يُعذِّب من لا ذنب له، بل يتعالى ﷻ عن ذلك؛ فإن ذلك نقيض عدله وحكمته = وإنما الأمر بهذا الاجتياز ـ مع مشقته ـ لكونه موصلًا إلى دار النجاة والخلاص، وهذا عين الحكمة والرحمة.

وليس مع المنكرين له أصلٌ يرتكزون عليه من نقل أو عقل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد زعم بعضهم أن هذا[1] يخالف دين المسلمين؛ فإن الآخرة لا تكليف فيها. وليس كما قال، وإنما ينقطع التكليف إذا دخلوا دار الجزاء: الجنة، أو النار، وإلَّا فهم في قبورهم مُمْتَحَنون ومَفتونون؛ يقال لأحدهم: من ربُّك؟ وما دينك؟ وكذلك في عرصات القيامة... فدل ذلك على أن المِحْنة إنما تنقطع إذا دخلوا دار الجزاء، وأما قبل دار الجزاء امتحان وبلاء)[2].

وممَّا يدلُّ كذلك على عدم انقطاع التكليف قبل دخول دار الجزاء:

ـ ما وَرَدَ في حديث أبي سعيد الخُدْري المتقدم ذكره من دعوة الله تعالى في عرصات القيامة للمؤمنين والمنافقين للسجود، وفيه «**فيأتيهم**

---

(١) يريد: اختبار من لم تبلغه الرسالة في الدُّنيا في العرصات.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٣٠٩ ـ ٣١٠)، **وانظر له**: «قاعدة في شمول آي الكتاب والسُّنَّة» (٢٣٨).

الجبَّار في صورة غيرِ صورته التي رأوه فيها أولَ مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا. فلا يكلِّمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: السَّاق. فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً، فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طَبَقًا واحدًا..»[(١)].

فهذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على وقوع التكليف في غير دار القرار؛ إمَّا إظهارًا للحال؛ كامتحان المقبورين، والأمر بالسجود حين يكشف الله ساقه جل وعلا. وإمَّا عقوبةً، كما يحصل لبعض العصاة على الصراط من تناول الكلاليب لهم، ووقوعهم في النار، وإمَّا لغير ذلك.
يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

(**فإن قيل**: فالآخرة دارُ جزاءٍ، وليست دارَ تكليفٍ؛ فكيف يُمتحنون في غير دار التكليف؟

فالجواب: أن التكليف إنما ينقطع بعد دخول دار القرار، وأمَّا في البرزخ وعرصة القيامة فلا ينقطع، وهذا معلوم بالضرورة من الدِّين)[(٢)].

وأما من نقل الإجماع على خلاف ذلك؛ كالآمدي[(٣)] وغيره، بأن الآخرة ليست دار تكليف.

فهذا الإجماع يمكن أن ينزَّل في موطن واحد؛ وهو دار القرار. وأما فيما دون ذلك، ففي صحة شمول هذا الإجماع لتلك المواطن نظر، والأدلة المتقدمة ترده؛ ولذلك قال الإمام الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقول الرَّازي بعدم التكليف في الآخرة ليس على إطلاقه؛ فإن التكليف بالمَعْرِفَةِ باقٍ فيها، وقد جاء أَنَّه تُؤَجَّج نار، ويؤمرون بالدخول فيها، فمن أقبل على ذلك صُرِف عنها. وهذا تكليف)[(٤)].

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) «طريق الهجرتين» (٧٠٨).
(٣) **انظر**: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (١/ ١٨٥).
(٤) «البحر المحيط» للزَّركشي (١/ ٣٤٥).

فإن سُلِّم بحصول الألم للمؤمنين في هذا الاجتياز؛ فإن الألم يكفر الله به من خطاياهم، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: **«ما يُصيبُ المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ، ولا هَمٍّ ولا حَزَنٍ، ولا أذًى؛ حتى الشوكة يُشاكُها، إلا كَفَّر الله بها من خطاياه»**[١].

يقول القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله ردًّا على من منع المرور على الصِّراط استنادًا منه على هذه الشُّبهة: (واعتلَّ مُحيل ذلك، **بأن قال**: إنَّه قد ثَبَتَ أَنَّ المؤمنين من أَهل الثَّواب لا يجوز أَن يلحقهم غمٌّ، ولا كرب، ولا أَلَمٌ...

والجواب: أَنَّ هذا ردٌّ للأَخبار، ومُعاندةٌ للآثار، فيجبُ سُقوطه، وهو على أَنَّ كونهم مِن أَهل الثَّواب، لا يمتنعُ لحوق بهم[٢]، كما لَحِقَهم.. في الحَشْر والنَّفخ في الصُّور = ويكون ذلك امتحانًا لا عقوبة)[٣].

وأما دعوى استحالة الجمع بين كون الصراط أدقَّ من الشعر، وأحدَّ من السيف، وبين ما وَرَدَ من وقوف الملائكة على جنبي الصراط، وكون العباد يمرون على هذا الصراط مع صفته المذكورة.

فالجواب: إن صحَّ الخبر فليس فيه ما يُحيله العقلُ، وأما كون الحسِّ والعادة يقضيان بامتناع ذلك، فهذا قد يُسلَّم؛ لكن المُنبغي لَحْظُه هنا - وقد تقدم مرارًا - أن مُوجبَ خطأ المنكرين لهذه الدلائل أَمران:

الأول: عدم تحقيقهم الإيمان بكمال قدرة الربِّ تبارك وتعالى،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «المرضى»، باب «ما جاء في كفَّارة المرض» (٧/ ١١٤ - رقم [٥٦٤٢])، ومسلم: كتاب «البر والصِّلة»، باب «ثواب المؤمن فيما يُصيبه من مرض، أو حزن، أو نحو ذلك..» (٤/ ١٩٩٢ - رقم [٢٥٧٣]). **وانظر**: «مجموع الفتاوى» (٢٤/ ٣٧٥).

(٢) العبارة قَلِقة، ومراده ظاهر، فإنَّه يعني: عدم امتناع لحوق الألم بمن يمر على الصِّراط.

(٣) «شرح عقيدة الإمام مالك الصغير» (١٠٠ - ١٠١).

وأنه على كل شيء قدير. وقد عاب الله على الكافرين شكَّهم في ذلك، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]: وإلَّا فمن استقر في قلبه ذلك، وعَلِم تمام العلم مَن ربُّه، فإنَّه من المحال أن يقع لديه تشكيك لما دلَّت عليه تلك الأخبار الصحيحة. فإن (القادر على إمساك الطير في الهواء، قادر على أن يُمْسِك عليه المؤمن، فيُجْرِيه، أو يُمْشِيه)(١).

الثاني: أنَّ مما أوقع هؤلاء في الغلط: أَنهم جعلوا كل ما يَعزُب عن الحس يلزم منه استحالة ذلك عقلًا؛ فالقاعدة عند هؤلاء: أنَّ كلَّ ما لا يدرك بالحسِّ؛ فليس بمعقول، وكلَّ ما خرج عن المَعْهودِ المُشاهَد عند المُنْكِر؛ فلا بُدَّ أن يكون مستحيلًا.. ولا شك أن هذه القاعدة هي أصلُ ضلالِ مَن ضَلَّ وأنكر هذه الأحاديث. وهذا الخَلْط من أعظم الدلائل على بُعد المنكِرين عن حياض العِلْم والعقل، وهو ميسمٌ بيِّن على انحسار أفهام هؤلاء عن دَرْك ما اشتملت عليه الأدلة الشرعية. وقد اعترف بهذا الخطأ أحدُ المنتسبين للفلسفة وهو «مسكويه» فقال مُبيِّنًا الفرق بين ما يأباه العقل وبين ما يأباه الحسُّ والعادة: (ليس يجوز أن تَرِدَ الشريعة من قِبَل الله تعالى بما يأباه العقل، لكنَّ الشاكَّ في هذه المواضع لا يعرف شرائط العقل وما يأباه؛ فهو ـ أبدًا ـ يخْلِطه بالعادات، ويَظنُّ أن تأبِّي الطباع من شيءٍ؛ هو مخالفةُ العقل. وقد سمعتُ كثيرًا من الناس يتشكَّكون بهذه الشكوك، وحضرتُ خصوماتهم وجدالهم، فلم يتعدَّوا ما ذكرته... إنَّ العقل إذا أبى شيئًا فهو أبديُّ الإباء له، لا يجوز أن يتغيَّر في وقت، ولا يصير بغير تلك الحال،

(١) «التذكرة» للقرطبي (٢/ ٧٥٨).

وهكذا جميع ما يستحسنه العقل أو يستقبحه. وبالجملة؛ فإن جميع قضايا العقل هي أبديَّةٌ واجبةٌ على حال واحدةٍ أزليَّة، لا يجوز أن يتغير عن حاله، وهذا أمرٌ مُسَلَّمٌ غير مدفوع، ولا مشكوك فيه.

فأمَّا أَمْرُ الطبع والعادة؛ فقد يتغيَّر بتغيُّر الأحوال، والأسباب، والزمان، والعادات. . .)[1].

فتقرر من ذلك كُلِّه: أنَّ خروج أخبار الصراط عن المعهود في نظر المنكر لا يُوجب خروجَها عن شرائط العقل، والأدلة الشرعية قد دلت على ذلك، فيجب التسليم بما دلت عليه؛ وذلك مقتضى العَقْل المَهْدي.

الأمر الثالث: أن محصل الأدلة الشرعية المتعلقة باليوم الآخر: أن الأحوال والعادات يوم القيامة لا تبقى على اطِّرادها في الدُّنيا؛ ولذا قرَّر غير واحدٍ من أئمة الإسلام أن اليوم الآخر تخرق به العادات[2]. وعليه؛ فإنَّ قياس أحوال الدُّنيا بأحوال الآخرة من الخروج عن مَنْهج الحق والصواب؛ لِلْبَوْن بينهما.

وأمَّا حَمْل تلك الأحاديث على أنَّها صادرة من المعصوم ﷺ على جهة التمثيل والتشبيه، وقلب الحقائق إلى معانٍ؛ كل ذلك متى ما لاحَ لهم أدنى شُبهةٍ عقلية = فهو مَسْلكٌ باطل، ويَسْتلزم لوازمَ شنيعة للغاية.

وقعَّد لذلك القاضي ابن العربي حيث يُؤَثِّلُ قانونًا للأحاديث التي

---

(١) «الهوامل والشوامل» لأبي حيان ومسكويه (٣١٥ ـ ٣١٦). ومسكويه (؟ ـ ٤٢١هـ): أحمد بن محمد بن يعقوب، أبو علي، المُلقَّب بـ«مسكويه»، كان مجوسيًّا فأسلم، له بصر بعلوم الأوائل مع معرفة بالأدب والبلاغة، والشعر، من مصنَّفَاته: «تجارب الأمم»، و«ترتيب العادات». انظر: «معجم الأدباء» (٢/ ٤٩٣).

(٢) انظر: «المفهم» للقرطبي (٧/ ٢٨١)، و«العواصم من القواصم» (٢٣٧) لابن العربي، و«ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» (٣٤٣) لابن الوزير، و«فتح الباري» لابن حجر (١٣/ ٦٥٨).

يُوهم ظاهرُها أنها مخالفة للعقل؛ ولا تكون متعلقة بالباري، ولا صفاته فيقول: (أحاديث يعارض ظاهرها مقتضى العقل، لا تتعلق بالباري ولا صفاته، ولكنها تتعلق بما أَخبر عنه من المعاني.. فإذا جاء ما ينفي العقل ظاهرَه فلا بُدَّ أيضًا من تأويله؛ لأن حمْله على ظاهره، فيكون غير مفهوم، والشرع لا يأتي به فلا بُدَّ من تأويله)[1].

ومع ذا؛ فما جَرَى به قَلَمُ ابن العربي في تفسير الكلاليب ـ كما سبق نقله ـ بقوله: (فالشهوات موضوعة على جوانبها، فمن اقتحم شهوةً سقط في النَّار؛ لأنَّها خَطَاطِيفُها) يمكن حَمْلُه على معنى لا ينتفي به حقيقة ما دلَّ عليه اللفظ، فيكون مراده أنَّ من تقحَّم الشهوات في الدُّنيا، كانت هذه الشهوات سببًا لِتَخطُّفِ كلاليب الصراط له يوم القيامة. وعبارته تساعد على ذلك، مع حمل بعض الباحثين لكلامه على أنه جارٍ مجرى التأويل. والذي دعاني إلى ذلك أمران:

الأوَّل: أن عبارته يمكن أن تحمل على محمل صحيح، وحمله على ذلك أولى.

الثاني: أن ابن العربي قد أثبت الصراط ودقته وحدَّته ومرور الخلق عليه[2]، وهي أمور أبعد في العادة من الكلاليب وتخطفها، فيبعد أن يثبت تلك وينفي حقيقة هذه.



(١) «العواصم من القواصم» (٢٣٠ ـ ٢٣١).
(٢) المصدر السابق (٢٣٧).



دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن الأحاديث الدالَّة على وجود الجنَّة والنَّار

وفيه ثلاثة مَطَالب:

- المطلب الأوَّل: سوق الأحاديث الدَّالة على وجود الجنَّة والنَّار.
- المطلب الثَّاني: سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدَّالة على وجود الجنَّة والنَّار.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدَّالةِ على وجود الجنَّة والنَّار.

المطلب الأول

سَوْق الأحاديث الدالة على وجود الجنة والنار

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «**إنَّ أحدَكم إذا مات عُرِضَ عليه مَقْعَدُهُ بالغداة والعشيِّ؛ إنْ كان من أهل الجنة، فمِنْ أهل الجنَّة، وإنْ كان من أهل النَّار فمِنْ أهل النَّار. يُقال: هذا مقعدك حتى يَبْعَثك الله يوم القيامة**» متفق عليه(١).

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: خَسَفَت الشمسُ في حياة رسول الله ﷺ. . .، فَذَكَرت الحديث، وفيه: وقال رسول الله ﷺ: «**لقد رأيتُ في مَقامي هذا كلَّ شيء وُعِدتهُ؛ حتى لقد رأيتُ أُريدُ أن آخُذَ قِطْفًا من الجنة حين رأيتموني جعلتُ أتقدمُ، ولقد رأيت جَهنَّمَ يَحطِمُ بعضُها بعضًا حين رأيتموني تأخَّرت**» متفق عليه(٢).

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: انخسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ. . .، فذكَر الحديثَ، وفيه: فقالوا: يا رسول الله، رأيناك تناولتَ شيئًا في مقامك، ثمَّ رأيناكَ تكَعْكَعْتَ؟ فقال: «**إنِّي رأيتُ الجَنَّةَ، فتناولتُ عُنْقودًا، ولو أصبْتُهُ لأكلتُمْ منهُ ما بقيت الدُّنيا. ورأيت النَّارَ، فلَمْ أرَ مَنْظَرًا كاليوم قط أفظعَ، ورأيتُ أكثرَ أهلها النساء...**» متفق عليه(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «ما جاء في صِفَةِ الجنَّة وأنَّها مخلوقة» (٤/١١٧ ـ رقم [٣٢٤٠])، وأخرجه مسلم: كتاب «الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه..» (٤/٢١٩٩ ـ رقم [٢٨٦٦]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «العمل في الصَّلاة»، باب «إذا انفلتت الدَّابة في الصلاة» (٢/٦٥ ـ رقم [١٢١٢])، ومسلم في: كتاب «الكسوف»، باب «صلاة الكسوف» (٢/ ٦١٩ ـ رقم [٩٠١]).

(٣) البخاري في: كتاب «الإيمان»، باب «كفران العشير وكفر دون كفر» (١/١٥ ـ رقم [٢٩])، ومسلم: كتاب «الكسوف»، باب «ما عُرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنَّة والنَّار» (٢/٦٢٦ ـ رقم [٩٠٧]).

وعن أنس رضي الله عنه ـ في قصة الإسراء، وفي آخره ـ: «**ثم انطَلَق بي جبريلُ حتى سِدْرة المنتهى، فغَشِيها ألوانٌ لا أدري ما هي، قال: ثم دخلت الجنة، فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك**»[١].

* * * * *

□ تمهيد:

الدلائلُ المتقدمة في مجموعها تدل دلالةً قاطعة على أن الجنة والنار مخلوقتان، موجودتان الآن. وقد انعقد الإجماع على ذلك.

قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: (والذي عليه جماعةُ أهل السُّنَّة والأثر: أن الجنة والنار مخلوقتان لا تَبيدان. وبالله التوفيق)[٢].

قال الإمام أبو زكريا السَّلماسي رحمه الله: (وأجمعوا أنَّ الجنَّة والنَّار حقٌّ وهما مخلوقتان؛ وقد رآهما النبي ﷺ ليلة المعراج..)[٣].

قال الإمام ابن القطان الفاسي رحمه الله: (وأجمع المسلمون من أهل السُّنَّة على أن الجنة والنار مخلوقتان بعدُ، وعلى أن الله قد أعدهما لأهلهما، وعلى أن علمه قد أحاط بمن يسكنها)[٤].

ومستند هذا الإجماع: الدَّلائلُ المتكاثرةُ المَبْثوثة في الكتاب والسُّنَّة، وقد تقدم ذكر بعض ما دلت عليه السُّنَّة في ذلك. وأما الكتابُ؛ فمن ذلك:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٥].

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) «التمهيد» (١/ ٢٦٥).
(٣) «منازل الأئمة الأربعة» (١٢٤).
(٤) «الإقناع» (١/ ٦٥ ـ ٦٧)، وممن أيضًا نقل الإجماع = ابن قيم الجوزية في «مفتاح دار السعادة» (١/ ١٤٠)، وابن أبي العز في «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/ ٦١٤).

وقال ﷻ: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١ ـ ١٣٣]. وقال سبحانه: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٢١، ٢٢].

إلى غير تلك الآيات التي تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن[(١)].

والأمر كما قال الإمام أحمد رحمه الله: (الجنة والنار مخلوقتان؛ قد خلقتا كما جاء الخبر... فمن زَعَمَ أنهما لم تُخلقا، فهو مُكذِّب برسول الله ﷺ، وبالقرآن، كافرٌ بالجنة والنار، يستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل)[(٢)].



(١) انظر: «البعث والنشور» للبيهقي (١١٢). (٢) «حادي الأرواح» (١/ ٩٩ ـ ١٠٠).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارض العقلي
على الأحاديث الدالة على وجود الجنة والنار

ومع وضوح تلك الدلائل؛ أَبَتْ طوائفُ من المعتزلة ـ فيما حَكَى عنهم أهلُ المقالات والتَّرَاجم، وقد نسبوا ذلك على جهة الخصوص لِـ«بشر المريسي»[(١)]، و«ضرار بن عمرو»[(٢)] ـ القبولَ لما تضمَّنته تلك النُّصوص. فأنكروا وجود الجنة والنار في الخارج وأنهما مخلوقتان الآن، و«زعموا» أن وجودها في العِلم، لا أنَّه متحقق في الخارج، وإنما يُنشئهما الله تعالى يوم القيامة.

والباعث لهم على هذه المُنَابذه الصريحة لمجموع تلك البراهين: توظيفهم الأقيسة الفاسدة في مقابل تلك الأدلة؛ حيث قاسوا الله على خلقه، فأوجبوا عليه ـ تبارك وتعالى ـ أُمورًا، وحَظَروا عليه ـ تعالى ـ أُخرى. ولذلك نُعِتوا بأنهم «مُشبِّهة في الأفعال»؛ لتشبيههم الله تعالى بخلقه. فجمعوا بين النقيضين: التشبيه، والتعطيل.

ومستندهم في إنكار أن تكون الجنة والنار مُتَحَقِّقَتَي الوجود في الخارج لا في العلم؛ أنهم قالوا: إن الحاجة إليهما إنما هي في الآخرة، فوجودهما قبل تلك الحاجة عبثٌ؛ لأنهما ستبقيان مُعطَّلتين مُددًا طويلة!!

وفي تقرير مذهبهم يقول الجويني رَحَمَهُ ٱللَّهُ: (وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم

---

(١) انظر: «تاريخ بغداد» (٧/ ٥٣٤).
(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٥٤٥).

الثواب والعقاب، وحملوا ما نصَّت الآية(١) عليه في قصة آدم عليه السلام على بساتين من بساتين الدُّنيا، وهذا تلاعُب بالدين، وانسلالٌ عن إجماع المسلمين)(٢).

ويقول الإمام ابن القيِّم رحمه الله أيضًا: (لم يزل أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون وتابعوهم وأهل السُّنَّة والحديث قاطبة، وفقهاء الإسلام، وأهل التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته [**أي**: وجود الجنة]... إلى أن نَبَغت نابغةٌ من القدرية والمعتزلة، فأنكرت أن تكون الآن مخلوقة، وقالت: بل الله يُنشئها يوم المعاد. وحمَلهم على ذلك أصلُهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله تعالى، وأنَّه ينبغي له أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وقاسوه على خلقه في أفعاله. فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة في الصفات)(٣).

وقد نَسَب البغداديُّ هذا القولَ أيضًا إلى الجهميَّة(٤).



(١) **يعني**: قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وغيرها من الآيات الدالة على مسكن آدم وزوجه الجنة قبل حصول المعصية منهما.

(٢) «الإرشاد» للجويني (٣٧٨).

(٣) «حادي الأرواح» (١/ ٢٤ ـ ٢٥)، **وانظر**: «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (٢/ ٦١٥).

(٤) **انظر**: «أصول الدين» (٢٣٧).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأحاديث الدالة على وجود الجنة والنار

وأما نقض دعواهم فيتلخص في الآتي:

أولًا: أن الدلائل الشرعية من الكتاب والسُّنَّة قد دلَّت على خلاف ما قرَّروه، وانضاف إلى تلك الدلائل الإجماعُ الذي سبق سَوْقُه. وقد جرى السَّلف - رحمهم الله - على زَبْر ذلك في مصنفاتهم[1]، والتنصيص عليه؛ فالخروج عن إجماعهم هلكة قاصمة، وشذوذ يوجب لصاحبه الهلاك.

ثانيًا: أن الاعتراض على وجودهما، وعدُّ ذلك من العبث الذي يجب على الله التنزه عنه: حَجْرٌ على الرب تبارك وتعالى في أفعاله، وسوء أدب يُنبئ عن قلةٍ في الدِّيانة، وذهول عن الفارق بين الخالق الحكيم، والمخلوق المتطبع بالجهل والظلم؛ فالله تعالى له الحكمة البالغة في أفعاله وأحكامه، وما عِلْمُ المخلوقِ إلا نزرٌ ضئيل مما وهبه الله إيَّاه من علمه الذي أحاط بكل شيء، فأنَّى يصح القياس حينئذٍ؟ وكيف تجري أحكام العبيد على ربِّ العبيد؟

﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣].

ثالثًا: أن العقل لا يُحيل تحقق وجود الجنة والنار، وأنهما مخلوقتان الآن. وما زعموا من أنَّ وجودهما الآن، وتعطيلهما من

---

(١) انظر: «أصول السُّنَّة» لابن أبي زَمَنين (٣٤)، «الحجة في بيان المحجة» للأصبهاني (٢/ ٤٦٣)، و«الشريعة» للآجُرِّي (٣/ ١٣٤٣).

الناس، وعدم تمكينهم من دخولهما مُددًا متطاولة؛ ينافي الحكمة = غَلَطٌ ودعوى.

بل يقال: إن وجودهما الآن جارٍ على مقتضى الحكمة، ففي خلقهما ووجودهما قبل يوم القيامة = ترغيبٌ وترهيب؛ بمنزلة ما يُعِدُّه ملوكُ الدُّنيا وسلاطينُها من آلات العقوبة؛ تنفيرًا للنَّاسِ من مُقَارَفَةِ ما يستوجب حلولها عليهم، وآلاتِ الثواب والإنعام؛ تحفيزًا للأبرار، وتَرْغيبًا للأخيار على شَدِّ السَّير؛ لنيل الإكرام في دار القَرار(١).



(١) انظر: «الإشارات الإلـٰهية» للطوفي (١/ ٢٤٩).

المبحث الخامس

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدَّالة على بقاء الجنة والنَّار

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدَّالة على بقاء الجنَّة والنَّار.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدَّالة على بقاء الجنَّة والنَّار.

المطلب الأول

سوق الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار

عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**يُؤتى بالموت كهيئة كبشٍ أَملح، فيُنادي منادٍ: يا أهل الجنة، فيَشْرئبُّون وينظرون. فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت. وكُلُّهم قد رآه. ثُمَّ يُنادي: يا أهل النَّار. فيشرئبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت. وكُلُّهم قد رآه. فيُذبح، ثُمَّ يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النَّار خلود فلا موت. ثُمَّ قرأ:** ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم: ٣٩]». متفق عليه[١].

وعن أبي سعيد الخُدري وأبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**يُنَادِي مُنَادٍ: إنَّ لكم أَنْ تَصِحُّوا فَلا تَسْقَمُوا أبدًا، وإنَّ لَكُم أَنْ تحْيَوا فَلا تَمُوتوا أَبدًا، وإنَّ لكم أَن تَشِبُّوا فَلا تَهْرَموا أبدًا، وإنَّ لكم أن تَنْعَمُوا فَلا تَبْأَسُوا أَبدًا = فذلك قوله ﷻ:** ﴿وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]»[٢].



(١) أخرجه البخاريُّ في: كتاب «التفسير»، باب «﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ﴾» (٦/ ٩٣ ـ رقم [٤٧٣٠])، ومسلم في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها»، باب «النَّار يدخلها الجبَّارون..» (٤/ ٢١٨٨ ـ رقم [٢٨٤٩]).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «في صفات أهل الجنَّة وأهلها» (٤/ ٢١٨٢ ـ رقم [٢٨٣٧]).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي
على الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار

فيما تقدَّم إيرادُه من الأحاديث براهينُ ظاهرة على بقاء الجنة والنار، وأبديتهما؛ وعلى ذلك مضى اتفاق الأُمَّة، إلا من شَذَّ ممَّن لا يُعوَّل على خلافة؛ كالجهم بن صفوان، وأبي الهذيل العَلَّاف.

يقول الإمام ابن حزم ﵀: (اتفقت الأمة كُلُّها بَرُّها وفاجرُها؛ حاشا جهم بن صفوان السمرقندي، وأبي الهذيل محمد بن الهذيل العَلَّاف العبدي البصري[(١)]؛ على أن الجنة لا فناء لنعيمها، والنار لا فناء لعذابها، وأن أهلها خالدون أبدَ الأبد فيها لا إلى نهاية)[(٢)].

وقال الإمام أبو زكريا السَّلماسي ﵀: (وأَجمعوا أَنَّ نعيم الجَنَّة لا يَبِيد ولا يَفنى، وأَهلها لا يموتون، قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠])[(٣)].

وقال ابن القطان: (وأجمعوا على أنهما لا يبيدان، ولا يفنيان وأجمعوا على أن أهل الجنة خالدون فيها أبدًا، خلودًا لا انقطاع له، ولا انقضاء)[(٤)].

---

(١) أبو الهذيل (؟ ـ ٢٢٧هـ): هو: محمد بن الهذيل البصري العلَّاف، رأس المعتزلة، لم يكن على الجادَّة في الاعتقاد، والمسلك، وله مقالات هي كفر وإلحاد؛ كقوله: بأن لما يقدر عليه الله نهاية وآخرًا.. قال عنه الذهبي: لم يكن أبو الهذيل بالتقيِّ = انظر: «السِّير» (١٠/ ٥٤٢).

(٢) «الأصول والفروع» (١٤٥).

(٣) «منازل الأئمة الأربعة» (١٢٥).

(٤) «الإقناع» (١/ ٦٧ ـ ٧٠).

وهذا الاتفاق مُقَامٌ على دلائلَ من الكتاب والسُّنَّة، فأمَّا السُّنة فقد تقدم إيراد بعضها، وأما الكتاب، فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ١٦٨، ١٦٩].

وقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥].

وقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤].

وقوله: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦].

وقوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦].

وقوله: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ﴾ [فاطر: ٣٦].

وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧].

وقوله: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢٠].

وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٧].

إلى غير هذه الآيات الدالة على أَبديَّة الخلود في الدَّارين لأهلها، وعدم فنائهما[١]؛ إمَّا بمنطوقها، أو بمفهومها.

وأمَّا مَن منَع بقاء الجنة والنار ودوامَهما، فقد اعترض بما يلي:

الأول: امتناع ما لا يتناهى من الحوادث: وقد ذهب إلى ذلك الجهم بن صفوان؛ حيث قال بفناء الجنة والنار، واستحالة بقائهما. ومنشأ هذه الإحالة لِما استقرَّ عند الجهم ومن جاء بعده من المتكلمين امتناع حوادثَ لا أوَّل لها؛ لتثبيت القول بحدوث الأجسام، وأنَّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإبطال القول بقدم العالم = طَرَد الجهم بن صفوان الدليل، فقال بامتناع ما لا يتناهى من الحوادث.

وهذا الدَّليلُ البدعي اسْتَولَدَ صنوفًا من التعطيل لما تدل عليه كثير من النصوص، وكذا التعطيل لأفعال الرب تعالى.

وليس الغَرضُ في هذا المبحث الاسترسال في شرح دليل الحدوث، ومقدماته ولوازمه؛ إذْ باب الأسماء والصفات أَلْيَقُ بمثل ذلك، وإنَّما الغَرضُ ضبْطُ أصل الجهم في نَفْيِهِ لأبديَّةِ الجنةِ والنَّار. فالجهم بن صفوان طَرَد دليلَه في امتناع ما لا يتناهى من الحوادث في الماضي والمستقبل؛ فكما أنه يستحيل عند الجهم ومن وافقه ـ من متكلمي المعتزلة والكُلَّابية والأشاعرة والماتريدية ـ وجود حوادث لا أوَّل لها في الماضي؛ كذلك يمتنع عنده وجود حوادث لا آخر لها في المستقبل.

فالله تعالى ـ بلازم قولهم ـ كان معطَّلًا عن الفعل وعن الكلام بمشيئته وقدرته؛ إذ كان ممتنعًا في الماضي ثم صار ممكَّنًا، وكذا فيما يتعلق بالمستقبل، فالفعل منه يصبح ممتنعًا. وكذا نعيم الجنة وعذاب

---

(١) انظر في استيفاء الكلام على هذه الدلائل: «دفع إيهام الاضطراب» للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (١٣٤ ـ ١٣٩).

النار يصيران إلى الفناء. ووجه ذلك: أنَّ كُلًّا من نعيم الجنة وعذاب النار مخلوق، وكل مخلوق ـ على أصله ـ له بداية، وكل ما له بداية فله نهاية = فنتيجة تلك المقدمات أن الجنة والنَّار لهما نهاية تفنيان بعدها.

ثم جاء أبو الهذيل العَلَّاف فوافق «الجهم» على أصله؛ إلا أنه لم يوافقه في جميع لوازمه؛ بل كان هذا الأصل ـ وهو امتناع ما لا يتناهى من الحوادث ـ يقتضي عنده فناء الحركات لكونها متعاقبة شيئًا بعد شيء. وعلى هذا؛ فحركاتُ أهل الجنة والنار آيلة إلى الفناء حتى يصيروا في سكون دائم[١].

وفي تقرير مذهب أبي الهذيل، يقول ابن الخياط: (وأبو الهذيل كان يزعم أن أكلَ أهل الجنة وشربَهم، وجِماعَهم، وتزاوُرَهم، وجميعَ لَذَّاتِهم باقية مجتمعة فيهم؛ لا تفنى ولا تنقضي، ولا تزول ولا تبيد. وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب [**يعني**: ابن الراوندي] قولُ جهم؛ لأنَّ جهمًا كان يزعم أن الله يُفني الجنة والنار وما فيهما، ويبقى وحده...)[٢].

وقول أبي الهذيل: (إنَّ أكلَ أهل الجنة وشربَهم و... باقية مجتمعه فيهم) **مؤدَّاه**: نفي حركات أهل الخُلد. ثم يُورد ابن الخياط عن ابن الراوندي عمدةَ كلٍّ من الجهم وأبي الهذيل فيما ذهبوا إليه، فيقول: (قال الماجن. فقيل له: ولِمَ قلت ذلك؟ وما برهانك عليه؟

قال: فأجابَ بأنَّه لو جاز أن يستأنف شيئًا بعد شيء لا إلى آخر؛

---

(١) **انظر**: «الفصل» (٤/ ١٤٥)، و«حادي الأرواح» (٢/ ٧٢٤).

(٢) «الانتصار» لابن الخيَّاط (١٨)، وابن الخيَّاط (؟ ـ ؟): هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة البغداديين، له ذكاء مُفرط، وكانت له جلالة عجيبة عند المعتزلة، من تصانيفه: «الاستدلال»، و«نقض نعت الحكمة» = **انظر**: «السِّير» (١٤/ ٢٢٠)، و«طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (٨٥).

لم يمتنع مُضيُّ شيء قبل شيء؛ لا إلى أوَّل = ولو جاز هذا لم يكن لنا فيما زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم، ويلزمنا نَفْي مُحْدِثِهِ بِنَفْيِنَا حَدَثَه إذ كان لا يعرف حِسًّا، وإنما يُعرف بأفعاله)[١].

وقد اضطرب موقف بعض المتكلمين في هذه المسألة؛ فمع موافقتهم للأصل الذي انطلق منه الجهم، وهو امتناع حوادث لا نهاية لها؛ إلَّا أنهم منعوا من طرد الدليل في المستقبل، ولهم في هذه المسألة موقفان:

الموقف الأوَّل: من رأى أنَّ القياس يقتضي عدم التفريق بين منع تسلسل الحوادث في الماضي، وتسلسلها في المستقبل؛ إلَّا أن ورود السَّمع بجوازه في المستقبل يوجب الامتناع عن طرد مقتضى هذا القياس!!

وممَّن قال بهذا القول: (ابن الزَّاغوني) من متكلمة الحنابلة؛ حيث يقول: (والجواب [**أي**: على شبهة الجهم: أنَّ كل مخلوق لا محالة له بداية ونهاية]: أن القياس يقتضي ذلك؛ لكن تركناه بالنصوص المقطوع بصحتها الواردة في القرآن)[٢].

الموقفُ الثَّاني: وهو ما عليه جماهير المُتكلِّمين = فقد تناقضوا في هذه القضيَّة؛ فمع تسليمهم لأصل الدليل؛ إلا أنَّهم فرَّقوا بين الماضي والمستقبل بتفريق عليل، فقالوا: إن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، والذي يمتنع هو دخول ما لا يتناهى في الوجود، لا تقدير دخوله شيئًا بعد شيء[٣].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) «الإيضاح في أصول الدين» (٥٥٤). وابن الزَّاغوني (٤٥٥ ـ ٥٢٧هـ): هو: علي بن عبيد الله بن نصر بن السَّري الزَّاغوني البغدادي، من أعيان الحنابلة وفقهائهم كان مُتفَنِّنًا في علوم شَتَّى، له تصانيف عديدة، منها: «الواضح»، و«المفردات» = **انظر**: «السِّير» (١٩/ ٦٠٥)، و«الذَّيل على طبقات الحنابلة» (١/ ٤٠١).

(٣) **انظر**: «حادي الأرواح» (٢/ ٧٢٥).

وفي بيان قولهم يقول الإسكافي[١]: (في إيجاب أن حركةً قبل حركةٍ لا إلى أوَّل إيجابٌ: أن الفاعل لم يسبق فعله، ولم يكن قبله؛ وهذا مُحالٌ، وليس في إيجاب أن فِعْلَ بعد فعلٍ لا إلى آخر، إيجابٌ أن الفاعل لم يتقدم فِعْله، ولم يكن قبله)[٢].

أي: أن القول بحوادث لا أوَّل لها؛ يلزم منه قِدَمُ العالم مع الله تبارك وتعالى، بخلاف القول بحوادث لا آخر لها.

ويقول الجويني؛ إجابةً على اعتراضِ مَن اعترض بأنَّه: إذا لم يبعُد إثباتُ حوادثَ لا آخر لها كما ثبت ذلك في نعيم الجنة، لم يبعد إثبات حوادث لا أوَّل لها:

(قلنا: المستحيلُ أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحادًا على التوالي، وليس في توقُّع الوجود في الاستقبال والمآل قضاءٌ بوجود ما لا يتناهى... وضرب المُحصِّلون مثالين في الوجهين، فقالوا: مثال إثبات حوادث لا أوَّل لها: قول القائل لمن يخاطبه: لا أُعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا، ولا أُعطيك دينارًا إلَّا وأعطيك قبله درهمًا. فلا يتصور أن يُعطى على حكم شرطه دينارًا، ولا درهمًا.

ومثال ما ألزمونا: أن يقول قائل: لا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك بعده درهمًا، ولا أعطيك درهمًا إلَّا وأعطيك بعده دينارًا. فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط)[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في تحرير قول المتكلمين: (والأكثرون الذين وافقوا جَهْمًا، وأبا الهذيل على أصلهما، فرَّقوا بين

---

(١) الإسكافي (؟ - ٢٤٠هـ): هو: محمد بن عبد الله السمرقندي، أبو جعفر الإسكافي، من متكلمي المعتزلة، وُصف بالذَّكاء وسعة المعرفة مع الدِّين والتصون، من تصانيفه: «الرَّد على من أنكر خلق القرآن»، و«تفضيل علي» = انظر: «السير» (١٠/ ٥٥٠).

(٢) نقله عنه أبو الحسن الخياط في الانتصار (١٩).

(٣) «الإرشاد» (٢٦ - ٢٧).

الماضي والمستقبل من جهة العقل؛ بأنَّ الماضي قد دخل في الوجود بخلاف المستقبل. والممتنع إنما هو أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى)[١].

ومما أورده المخالفون على بقاء عذاب النار خصوصًا = أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن مناهج العقل.

وقد أورد هذا الاعتراض صاحبُ المواقف، ولم يُسمِّ صاحبه[٢]

وممَّا أوردوه على خصوص حديث ذبح الموت، أنَّ الموت عَرَضٌ، فكيف يُذبح؟

وفي تقرير ذلك يقول القرطبي رحمه الله في تَوْجيه الحديث: (ومُحالٌ أن الموتَ ينقلِبُ كبشًا؛ لأن الموت عَرَضٌ، وإنَّما المعنى: أن الله عز وجل يخلق شخصًا يسمِّيه الموت، فيُذبَح بين الجنة والنار)[٣]

ولم يقف التحريف عند هذا الحديث فحسب؛ إذْ لو كان كذلك لهان الأمر، ولَعُدَّت «سَقْطَةً» تُطوَى ولا تُذْكَر؛ بل إن القرطبي في هذا الموضع يؤسس قانونًا كُلِّيًا لكلِّ ما يَرِدُ من النصوص التي تدل بأنَّ العرض يمكن أن يُعامَل في الآخرة معاملة الجواهر والأجسام؛ فيقول بعد ذلك: (وهكذا كلما[٤] ورد عليك في هذا الباب: التأويلُ فيه ما ذكرتُ لك. والله أعلم!!)[٥].

ومن قبله يقول الغزاليّ ـ بعد أن رَسم للناظر في النصوص درجاتِ للتأويل، وما يسوغ فيه التأويل، وما لا يسوغ ـ: (وأمَّا الوجود الحسِّي فأمثلته في التأويلاتِ كثيرةٌ. واقْنَعْ منها بمثالَيْنِ:

---

(١) «الرد على من قال بفناء الجنة والنار» (٤٥).

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٩٧ ـ مع شرح الجرجاني).

(٣) «التذكرة» (١/ ٣٨٦).

(٤) هكذا رُسمت في النسخة المحققة. ولعل الصواب: «كل ما». فـ«ما» هنا موصولة.

(٥) المصدر السابق.

أحدُهما: قول رسول الله ﷺ: «**يُؤْتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش...**» فإنَّ مَنْ قام عنده البرهان على أن الموت عَرَضٌ أو عدمُ عَرَضٍ، وأن قلب العرض جسمًا مستحيلٌ غيرُ مقدورٍ = يُنزِّلُ الخبرَ[١] على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك، ويعتقدون أنَّه الموت، ويكون ذلك موجودًا في حسِّهم، لا في الخارج، ويكون سببًا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك؛ إذ المذبوح ميئوسٌ منه[٢].. ومن يقم عنده هذا البرهان، فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشًا في ذاته ويُذبَح)[٣].

ويقول المَازَري: (الموتُ عندنا عَرَضٌ من الأعراض، وعند المعتزلة عَدَمٌ مَحْضٌ. وعلى المذهبين لا يصحُّ أن يكون كبشًا ولا جسمًا، والمراد التمثيل، والتشبيه)[٤].

وقد نحا هذا المنحى في الاستبعاد والإحالة من المعاصرين: الدكتور: يوسف القرضاوي؛ فبعد أن نقل إنكار العلامة أحمد شاكر رحمه الله على ابن العربي في تأويل الحديث، وأن القضايا الغيبية لا تدركها العقول؛ لعجزها، وقصورها، وأن مسْلك الشيخ أحمد شاكر يقوم على «منطق قوي ومقنِع»[٥] = حاد ـ هداه الله ـ عن الجادَّة، وعاد إلى نُصرة طريقة المؤولين لهذه النصوص فقال: (وكلام الشيخ رحمه الله [**يعني**: أحمد شاكر] قويٌّ ومُقنِعٌ = ولكنه في هذا المقام خاصَّةً غير مُسَلَّم، والفرار من التأويل هنا لا مبرِّر له، فمن المعلوم المتيقَّن الذي اتفق عليه العقل

---

(١) في النسخة المطبوعة: «الخير».

(٢) لعلّ في الكلام في هذا الموطن سَقْطًا؛ لأنه مخالف لما سبق أن قرره في الأحرف السابقة.

(٣) «فيصل التفرقة» (٢٥٨ ـ ضمن رسائل الغزالي).

(٤) نقلًا عن: «رفع الصوت بذبح الموت» للإمام السيوطي (٢/ ١٨٢ ـ مُدْرَجٌ ضمن الحاوي للفتاوى).

(٥) «كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية» للقرضاوي (١٦٢).

والنقل: أنَّ الموت الذي هو مفارقة الإنسان للحياة ليس كبشًا، ولا ثورًا، ولا حيوانًا من الحيوانات؛ بل هو معنًى من المعاني، أو كما عبَّر القدماء عرَضٌ من الأعراض. والمعاني لا تنقلِبُ أجسامًا ولا حيواناتٍ؛ **إلَّا من باب التمثيل والتصوُّر الذي يجسِّم المعاني والمعقولات. وهذا هو الأليق بمخاطبة العقل المعاصر.** والله أعلم)(١).



(١) المصدر السَّابق.

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأحاديث الدالة على بقاء الجنة والنار

ومجمل القول في **نقض دعوى الجهم وأبي الهذيل في دعواهما: بامتناع وجود حوادث لا تتناهى في المستقبل؛ بأن يقال:**

١ ـ إنَّ هذه الدعوى قول مبتدَع، لم يشهد له نَصٌّ من كتاب أو سُنَّة، ولم يُعرف القول به عند الصحابة رضوان الله عليهم، ولا عند التابعين(١). فكيف تُجعَل المحدثات ميزانًا توزن به الحقائق الشرعية؟!.

٢ ـ إنَّ هذا القول الذي نَصَرهُ الجهم تشبَّث به من جاء بعدُ؛ إنما جاء ليكون دِعامة لتوطيد أصلهم بأن: **«ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»**؛ إذ الدليل هو الطريق الوحيد عند المتكلمين للبرهنة على حَدَثِ العالم؛ ومِنْ ثَمَّ إثبات قِدَمِ الصانع. وهذا الدليل مع خفاء مقدماته، وصعوبته ووعورته على كثير من النظّار؛ فضلًا عن غيرهم = لا حاجة لأهل الإيمان إليه؛ لأنَّ الضرورة تدرك أن أعيان المحدثات لا بُدَّ لها من مُحْدِث، وأن هذه المحدثات تفتقر إلى ربٍّ غني لذاته، مستغنٍ عن غيره، متَّصِفٍ بالكمال(٢). فإذا انضاف إلى هذه الضرورة، الدلائلُ الشرعية المتضمنة للبراهين العقلية والتي تُبِينُ أنَّ كلَّ ما سوى الله حادث = أغنت تلك البراهين عن مثل هذه الطريقة البدعية، التي تخلو عن البرهان، ولا تُفْضي في الوقت نفسه إلى يقين.

٣ ـ أنه لا يلزم من القول بوجود ما لا يتناهى من الحوادث أن يكون فردٌ من تلك الحوادث قديمًا؛ فإن الغَلَط دخل على هؤلاء

---

(١) انظر: «منهاج السُّنَّة» (١/ ٤٢٥)، و«شرح العقيدة الطحاوية» (٢/ ٦٢١).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١/ ٤٧).

المتكلمين حين ظنوا التسوية بين حكم المجموع وحكم الفرد، وأن الحكم المعطى للفرد يلزم منه إعطاؤه للجملة؛ في حين إنه لا يلزم مطلقًا أن الحكم الذي يوصف به الفرد يوصف به الجملة، فإذا وصف كل فَرْدٍ من الأفراد المتعاقبة بفناءٍ أو حدوث = لم يلزم أن يكون هذا الوصف منطبقًا على المجموع والنوع؛ بأن يلحقه فناء أو حدوث.

حاصل هذا: أنَّ (النص والعقل دلَّ على أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث؛ كائن بعد أن لم يكن. ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد، مع كون الحوادث متعاقبة = حدوثُ النوع. فلا يلزم من ذلك أنَّه لم يزل الفاعل المتكلم معطَّلًا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب. كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل؛ فإن كل فردٍ فرد من المستقبلات المنقضية فانٍ، وليس النوع فانيًا؛ كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥] وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]. فالدائم الذي لا ينفد ـ أي: لا ينقضي ـ هو النوع؛ وإلَّا فكلُّ فردٍ من أفراده نافدٌ مُنْقَضٍ، ليس بدائم)[1].

٤ ـ أن القول بامتناع حوادث لا تتناهى = يلزم منه لوازم باطلة؛ من أَعظمها تعجيز الرَّبِّ تبارك وتعالى. فإن الجهم بن صفوان يرى أن الفعل كان ممتنعًا على الله تعالى، ثم صار ممكنًا. وفساد هذا اللازم يدل على فساد ملزومه ـ بلا شكٍّ ـ؛ لذا فإن الجهم بن صفوان ومن تابعه على أصله من المتكلمين أرادوا بتقريرهم لامتناع حوادث لا تتناهى الردَّ على الفلاسفة القائلين بقِدَمِ العالم؛ في حين إن الفلاسفة اتخذوا من فساد قول هؤلاء ذريعة للشَّغْب عليهم، والتمسك بقولهم في قِدَم العالم؛ ذلك أنَّه من المُحال أن يكون الشيءُ ممتنعًا لذاته في وقت ثم يكون

---

(١) «منهاج السُّنَّة» (١/ ٤٢٦).

ممكنًا لذاته في وقتٍ آخر؛ دون سبب حادثٍ تعلق به فجعله ممكنًا. لذا يقول الفيلسوف ابن رشد الحفيد ـ مُفوِّقًا سِهامَه لهذا القول ـ: (إذا فرضنا أن العالم مُحْدَثٌ لزم ـ كما يقولون ـ أن يكون له ـ ولا بُدَّ ـ فاعل مُحْدِث. ولكن يَعْرِضُ في وجود هذا المحدث شكٌّ؛ ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المُحْدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليًّا، ولا محدثًا. أما كونه محدثًا؛ فلأنه يفتقر إلى مُحْدِث، وذلك المُحدِث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

وأمَّا كونه أزليًّا؛ فإنه يجب أن يكون فعله بالمفعولات أزليًّا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث. اللهم إلَّا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون ذلك؛ فإن من أُصولهم أنَّ المقارن للحوادث حادث.

وأيضًا: إن كان الفاعِلُ حينًا يفعل، وحينًا لا يفعل = وجب أن تكون هنالك علة صيَّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فَيُسأل أيضًا في تلك العلة مثلُ هذا السؤال، وفي عِلَّة العِلَّة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بمُنجٍ ومُخلِّص من هذا الشك؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثًا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثًا. . .)[1].

وما ذكره ابن رشد مُلزِمٌ للمُتكلمين، وإن كان ما يَرْمي إليه ابنُ رشد من إلزامه أشنعَ مما يقصده المتكلمون؛ فإنَّ ابن رشد يتوخَّى إثبات قِدَم

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة» (١٠٣ ـ ١٠٤).

العالم، والمتكلمون مع خطأ دليلهم؛ إلَّا أنَّهم راموا من دليلهم هذا حقًّا.

ومع هذا؛ فإنَّه يُقال للقائلين بأن الفعل كان ممتنعًا على الله لذاته ثم صار ممكنًا لذاته: لا يخلو الحال في الوقت الذي انقلب فيه الفِعلُ من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي من أمرين:

إمَّا أن يَصحَّ أن يُفْرَض قبل هذا الوقت وقتٌ يُمْكن فيه الفعل، **أو** لا. فإن منعوا؛ فهذا تحكُّمٌ بلا برهان. وإن أجازوا = لزمهم أن يطردوا هذا الإمكان في الوقت الذي قبله أيضًا إلى غير نهاية[1].

فإذا صَحَّ جواز حوادث لا نهاية لها = بطل المنع من وجود حوادث لا نهاية لها في المستقبل.

وأمَّا تفريق كثير من أهل الكلام بين الماضي والمستقبل؛ بأنَّ الماضي قد دخل في الوجود دون المستقبل. ففاسد، ذلك أن الماضي والمستقبل أمران إضافيان نِسبيَّان؛ فما من مستقبل إلا سيفنى ويصير ماضيًا، وما من ماضٍ إلا كان مستقبلًا. فليس ما ذكروه من الفرق يعود إلى صفات كُلٍّ منهما حتى يُمكِنَ القولُ بأن أحدهما ممكن والآخر ممتنع.

فما يقع في الوجود من الحركات هو المتناهي، ثم يعدم فيصير ماضيًا؛ كما أنه كان معدومًا لَمَّا كان مستقبلًا (فوجوده بين عدمين، وكلما انقضت جملة حدثت بعدها جملة أخرى، فالذي صار ماضيًا هو بعينه الذي كان مستقبلًا، فإن دَلَّ الدليل على امتناع ما لا يتناهى شيئًا قبل شيء = فهو بعينه دالٌّ على امتناعه شيئًا بعد شيء)[2].

وما ضربه الجويني وغيره من النُّظَّار من المثال، للتفريق بين

---

(١) انظر: «حادي الأرواح» (٢/ ٧٢٦). (٢) «حادي الأرواح» (٢/ ٧٢٧).

الماضي والمستقبل = ليس عند التحقيق: بمطابق لما يقع من التسلسل؛ إذ قول القائل: «لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله درهمًا» ليس بمثالٍ صالحٍ لما قرره الإمام ابن تيمية من جواز وجود حوادث لا أوَّل لها. وبيان ذلك: أن قول القائل: لا أُعطيك إلا وأعطيك نَفْيٌ للمستقبل؛ حتى يحصل مثله في المستقبل، ويكون قبله، وهذا ممتنع. **هذا من جهة**.

ومن جهة أخرى؛ أنَّ العطاء المُسْتقبل، ابتداؤه من المعطي، والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء = مُحَالٌ أن يكون لا نهاية له؛ إذْ كيف يصح وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى؟[1].

لذا كانت الموازنة العادلة أن يقال ـ تمثيلًا لما لا يتناهى في الماضي ـ:

ما أعطيك درهمًا إلا أعطيتك قبله درهمًا. فيكون ماضيًا قبله ماضٍ؛ وهذا ممكن ليس بممتنع، كما أنه لا يمتنع وجود مستقبل بعد مستقبل إلى ما لا نهاية.

وأمَّا زعم ابن الزاغوني أن القياس والعقل يصحح منع وجود حوادث لا تتناهى في المستقبل ـ كما هو الشأن في الماضي ـ؛ فهو زَعمٌ فاسد مبني على اعتقادهم جواز أنْ يَرِدَ السمع بخلاف ما تُقرِّره الضرورة العقلية. وفساد ما زَعَم قد تَجلَّى فيما سبق بيانه من فساد الأصل الذي قاس عليه من جهة الدلائل النقلية والعقلية.

نقض دعوى أن دوام الإحراق مع بقاء الحياة فهو خروج عن مناهج العقول:

يقال: قد تقدم مِرارًا أن الآخرة وأحوالها وكيفياتها التي تَجْرى على خلاف ما يشهده العباد في الدُّنيا = غيب يجب الإيمان به. وذا يحتمه

(١) انظر: «منهاج السُّنَّة» (١/٤٣٦).

العقل المهْدي، الذي يعلم قصوره عن الإحاطة بكل شيء. ثم لا يخلو حال هذا المعترض من حالتين:

- إمَّا أن يكون مؤمنًا بقدرة الرب تبارك وتعالى على كل شيءٍ.

أو لا.

فإن كان مقرًّا مؤمنًا؛ فلن يعجز عن تصور وقوع الإحراق لأجساد المعذبين مع بقاء الحياة وعدم انتفائها؛ فالذي خلق الأجساد في الدنيا، وجعل حياة تلك الأجساد تزول بانعدام البنية = قادر على أن يبقي حياتها في تلك الدار مع استمرار العذاب والإحراق وبقائه. ونظير هذا الاعتراض: ما سئل عنه المصطفى ﷺ؛ حيث قال له رجل: يا رسول الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ فقال: **«أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرًا على أن يُمشيه على وجهه يوم القيامة؟!»**[(١)].

ولست مندفعًا إلى ذكر أمثلة هي من هذه القبيل؛ فكثير من أحوال الآخرة الإيمان بها منوط بالإيمان بكمال قدرة الرب تعالى. ومن ضاقت حوصلته عن ذلك؛ فالحديث معه يتجه إلى تقرير دلائل كمال قدرة الرب تبارك وتعالى، ثم في متعلقاتها.

ثُمَّ يُقال: إنَّ الحياةَ معنًى، والألَم والعذاب والإحراق مَعَانٍ غيره = فبقاءُ هذه المعاني مع انتفاء الحياة ليس مناقضًا لمقتضى العقل، كما أنَّ انتفاء هذه المعاني مع بقاء الحياة ليس خارجًا أيضًا عن ضرورة العقل، ذلك أنَّ كُلَّ غَيْرَين لا بد أن يصحَّ من بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ وإلَّا انتفت الغيرية والْتبس حالُهما بحال المعنى الواحد.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «التفسير»، باب «سورة الفرقان» (٦/١٠٩ ـ رقم [٤٧٦٠])، ومسلم: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «يحشر الكافر على وجهه» رقم [٢٨٠٦].

يقول الإمام ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: (.. ذلك أنَّ الحياة معنى، والآلام واللَّذاتِ والمعلوم[1] معانٍ غيره. وغيرُ مُسْتحِيلٍ وجود الحياةِ مع فَقْدِ هذه المَعاني، ووجُودُ هذه المَعاني مع فَقدِ الحياة = لا فرقَ بين ذلكَ)[2].

وأمَّا الجواب عن دعوى استحالة ذبح الموت لكونه عرَضًا فقد سَبَق في مبحث الميزان بيان فساد القول بامتناع وزن الأعراض أو ذبحها وأنَّ التسليم بدلالة هذه النصوص وفهْمها على وَفق سنن المعهود من الخطاب في زمن التشريع = هو عند التحقيق: المسلكُ المأمون الموافق للعقل، المهْدِي بهداية الوحي.

وما ذهب إليه عددٌ من أهل السُّنَّة كالإمام ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ: أنَّ الله يقلب الموت كبشًا ليُذبح، وأنَّ الله قادرٌ على ذلك بإنشائه من العرض جسمًا في صورة الكبش لا أن الذبح واقع على الموت نفسه. مُقرِّرًا ذلك بقوله رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذا الكبشُ، والإضجاعُ، والذبحُ، ومعاينةُ الفريقين ذلك = حقيقةٌ لا خيال، ولا تمثيل؛ كما أخطأ فيه بعضُ الناس خطأ قبيحًا، وقال: الموتُ عرض، والعرض لا يتجسَّمُ؛ فضلًا عنْ أنْ يُذْبَحَ. وهذا لا يصحُّ؛ فإنَّ الله سبحانه ينشئ من الموتِ صورةَ كبشٍ يُذْبَحُ، كما يُنْشِئُ من الأعمال صُورًا مُعايَنَةً؛ يُثابُ بها، ويُعاقَب. والله تعالى ينشئُ من الأعراض أجسامًا تكونُ الأعراضُ مادَّةً لها، وينشئُ من الأجسام أعراضًا، كما يُنشئ تَبَارَكَ وَتَعَالَى من الأعراض أعراضًا، ومن الأجسام أجسامًا.

فالأقسام الأربعة ممكنةٌ مقدورَةٌ للرب تعالى، ولا يستلزمُ جمعًا بين النقيضين، ولا شيئًا من المُحال. ولا حاجةَ إلى تَكَلُّفِ مَنْ قال: إنَّ الذبح لملك الموت = فهذا كلُّه من الاستدراك الفاسد على الله ورسوله،

---

(١) كذا في المخطوط، ولعل الصواب العلوم، كما أشار إليه المحقق في الهامش.

(٢) «التبصير» لابن جرير (٢١١ ـ ٢١٢).

والتأويلِ الباطل الذي لا يوجبه عقلٌ، ولا نقْلٌ. وسببُه: قِلَّةُ الفهْم لمراد الرسول ﷺ مِن كلامِه. فَظَنَّ هذا القائلُ: أنَّ لفظ الحديث يدلُّ على أنَّ نَفسَ العرض يُذْبَحُ. وظنَّ غالِطٌ آخَرُ: أنَّ العرض يُعْدَمُ، ويزولُ، ويصيرُ مكانَهُ جِسْمٌ يُذْبَحُ.

ولم يَهْتدِ الفريقانِ إلى هذا القولِ الذي ذكرناه، وأنَّ الله ﷻ ينشئُ من الأعراض أجسامًا، ويجعلُها مادَّةً لها..)[1].

فيُقال: ما ذهب إليه ابن القيم ومن وافقه من الأئمَّة قائم على اعتقاد دخول ذلك ـ **أعني**: الذبح للموت ـ في حيِّز الممتنع لذاته، ودعوى الامتناع تفتقِر إلى سَنَدٍ علميٍّ يصحِّحها. وقد تقدَّم أنَّه لا امتناع، والوقوف على مَورد النَّصِ أَسلم وأحكم.



(١) «حادي الأرواح» (٢/ ٨١٥ ـ ٨١٦).






الباب الرابع

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأَحاديث المُتعلِّقة بالقدَر

وفيه:

- فَصل واحد: وهو: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالقدَر.






فصل

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بالقدر

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حديث: «احتجَّ آدم وموسى عليهما السلام».
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حديث: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدَّم».
- المبحث الثالث: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن حديث: «لا يُدخل أحدًا الجنَّةَ عملُه».





دفع دعوى المعارض العقلي
عن حديث: «احتج آدم وموسى عليهما السلام»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق حديث: «احتج آدم وموسى عليهما السلام» المدعى معارضة العقل له.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «احتجَّ آدم وموسى عليهما السلام».
- المطلب الثَّالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «احتجَّ آدم وموسى عليهما السلام».

المطلب الأوَّل

سوق حديث: «احتج آدم وموسى»

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**احتجَّ آدم وموسى. فقال موسى: يا آدمُ، أنت أبونا، خيَّبتنا**[١]**، وأخرجتنا من الجنة. قال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخَطَّ لك بيده: أتلومني على أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عليَّ قبل أن يَخْلُقَني بأربعين سنة**[٢]**؟! فحجَّ آدمُ موسى، فحجَّ آدمُ موسى - ثلاثًا -**» متفق عليه[٣].

---

(١) **خيَّبتنا**: مِن الخيبة، فالمراد به: الحِرْمان؛ **والمعنى**: **أيْ**: كنت سببًا في حرماننا من البقاء في الجنة = **انظر**: «فتح الباري» (١١/ ٦١٨).

(٢) اختلف العلماء في المراد بتقدير الله لمعصية آدم قبل خلقه بأربعين سنة، ومَنشأ الاختلاف ما قد يَعْرِضُ للوهم أن الحديث معارض لما ثبت من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص كما في صحيح مسلم (٤/ ٢٠٤٤ - رقم [٢٦٥٣]) أن كتابة المقادير متحققة قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة؛ إذْ إنه يلزم من ذلك أن تقدير معصية آدم متأخر عن كتابة المقادير، فلا يشملها التقدير المتقدم.
والحاصل: أنه يمكن الإجابة عن هذا المعارض بالتالي:
١ - أن تقدير معصية آدم مخصوص من التقدير العام المتقدم، فتكون الكتابة حاصلة قبل خلق آدم بأربعين سنة. وقد يكون وقوعها مدة لبثه طينًا إلى أن نُفِخت فيه الروح؛ على ما رُوِيَ أن ما بين تصويره ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة. وكلا التقديرين العام والخاص قد أحاط الله بهما علمًا = وهذا القول اختاره ابن الجوزي رحمه الله. **انظر**: «كشف مشكل أحاديث الصحيحين» (٣/ ٣٨٣).
٢ - أن هذا التقدير حاصل بعد التقدير الأول، والتقدير الأول قد انتظمه واشتمل عليه، فلم يخرج عنه = وهذا اختيار ابن قيم الجوزية. **انظر**: «شفاء العليل» (١/ ٨٢).
٣ - أن هذه الكتابة هي الكتابة في التوراة، كما ورد في بعض طرق الحديث: «**فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عامًا، قال آدم: فهل وجدت فيها**: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] **قال: نعم**»، وهذا اختيار المازري = **انظر**: «المعلم» (٣/ ١٧٨).

(٣) رواه البخاري في: كتاب «القدر»، باب «تحاج آدم وموسى عند الله» (١٣٩٢ - رقم [٦٦١٤])، ومسلم: كتاب «القدر»، باب «حجاج آدم وموسى عليهما السلام» (٤/ ٢٠٤٢ - رقم [٢٦٥٢]).

وفي لفظٍ لمسلم[1] تفرَّد به: قال رسول الله ﷺ: **«احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما. فحج آدمُ موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأَسْجَد لك ملائكته، وأسكنك في جنَّتِهِ = ثُمَّ أَهبطت النَّاسَ بخطيئتك إلى الأرض. فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواحَ فيها تِبْيانُ كل شيء وقَرَّبك نجيًّا، فَبِكَمْ وجدتَ اللهَ كَتبَ التوراة قبل أن أُخلَق؟ قال موسى: بأربعين عامًا. قال آدم: فهل وجدت فيها: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾** [طه: ١٢١]**؟ قال: نعم. قال: أفتلومني على أنْ عملتُ عملًا كتبه الله عليَّ أن أَعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنةً»**؟ قال رسول الله ﷺ: **«فحَجَّ آدمُ موسى»**.

* * * * *

❑ تمهيد:

يتحرَّر القول في هذا الحديث في نَظرين:

النَّظَر الأول: في صحَّة الحديث، وبلوغِه حدَّ التواتر.

النظر الثَّاني: في جريان ظاهره على مقتضى الأصول، وعدم مخالفته لها.

وضبطُ القولِ في النَّظرِ الأولِ، بأن يقال:

اتفقَ أَهل السُّنَّة والجماعة على صحة الحديث، وأنه لا مطعن فيه؛ لا من جهة إسناده، ولا من جهة متنه. وبارتقائه إلى درجة التواتر وإِفادةِ العلم = ينحسم الخوض في صحته.

وفي تقرير الصحَّة يقول الإمام الدارمي رحمه الله: «.. وهذه أَحاديثُ صِحَاحٌ ثابتةٌ لا مَدْفع لها، ولهذا الحديث طُرُقٌ عن أبي هريرة»[2].

---

(١) كتاب «القدر»، باب «حجاج آدم وموسى عليهما السلام» (٤/٢٠٤٣ ـ رقم [٢٦٥٢]).

(٢) «الرد على الجهميَّة» (٧٠ ـ ٧١).

وقال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «وهذا حديث صحيح ثابت من جهة الإسناد، لا يختلف في ثبوته جماعةٌ من التابعين، وروي عن النبي ﷺ من وجوه أخرى من رواية الثقات الأئمة الأثبات»(١).

وممن نصَّ على بلوغه مبلغَ التواتر الإمامُ ابن كثير رحمه الله، فقال: «ومن كذَّب بهذا الحديث فمعانِد؛ لأنه متواتر عن أبي هريرة رضي الله عنه. وناهيك به عدالةً، وحفظًا، وإتقانًا. ثم هو مرويٌّ عن غيره من الصحابة..»(٢).

وأمَّا النَّظرُ الثَّاني: فإنَّ الحديثَ جارٍ على مقتضى الأُصُول الشرعية، ليس مخالفًا لشيءٍ منها؛ حتى قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «هذا الحديث من أَوضح ما رُوِيَ عن النبي ﷺ في إثبات القدر ودفع قول القدرية»(٣).

ووَجْهُ ما ذكره الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: أنَّ هذا الحديثَ قد انتَظَم معاقدَ الإيمان بالقدر، بدلالة المنطوق، والمفهوم.

فأما دلالته على هذه المعاقد بالمنطوق: فمن جهة أنه وقع التنصيص في الحديث على كتابة الله السابقة لمعصية آدم عليه السلام، ولِمَا ترتَّب عليها من مصيبة الإخراج.

والمدلول عليه من هذه الأصول بدلالة المفهوم: تحقُّق العلم السَّابِق للكتابة. وأيضًا؛ فإن في لَوْم موسى لآدم عليهما السلام ما يُشعِر بدلالة المفهوم على الأمور التالية:

الأول: خلْقُ الله لهذه المعصية، ولِما انبنى عليها بعد ذلك من الإخراج. ولازم هذا الخلق، هو:

---

(١) «التمهيد» (١٤/ ٣٧١).

(٢) «البداية والنهاية» (١/ ١٩٨)، **وانظر**: «العواصم والقواصم» لابن الوزير (٨/ ٣٦٢).

(٣) «التمهيد» (١٤/ ٣٧٥).

الثاني: سبْق المشيئة له؛ إذ المشيئة تَسْبق الخلقَ، ولا خلقَ بلا مشيئةٍ تستلزمه. وكما أن الخلق يستلزم المشيئة، فإن المشيئة تستلزم:

الثالث: سبْق العلم بها؛ إذ يستحيل إيجاده ـ جل وعلا ـ للأشياء مع الجهل؛ لأن إيجاد الأشياء بإرادة الرب تبارك وتعالى. وهذه الإرادة تستلزم تصوُّر المراد، فالإرادة مستلزمة للعلم قطعًا.

الأمر الرابع: إثبات أن للعبد فعلًا اختياريًا ينسب إليه، ووجه هذا اللزوم، أنه لا معنى من لوم موسى لآدم عليهما السلام على عَمَلٍ لا اختيار له فيه، ولم يَجْرِ احتجاجُه عليه السلام بالقدَر لينفيَ اختيارَه؛ إذ لو كان كذلك للزم أيضًا أن يكون احتجاجه هو أيضًا لا اختيار له فيه؛ فلا تقوم الحجة إذَنْ. وسيأتي بيانُ فساد فهم مَنْ فَهِم هذا الحديث على خلاف ظاهره.

والمقصود: أنَّ هذا الحديث، هو كما قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله. متضمِّنٌ لمراتب الإيمان بالقدر التي انعقد إجماعُ أهل السُّنَّة عليها.

وخلاصتها:

المرتبة الأولى: إثباتُ عِلم الله تعالى المُحيطِ بكل شيء، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. وقال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٥٩، ٦٠].

المرتبة الثانية: إثبات أن الله كَتب كلَّ ما يكون من حين خلق القلم حتى قيام الساعة وأحصاه؛ فلا يخرج شيء عما كتبه. **ومن الدلائل القرآنية على إثبات هذا الأصل**: قول الله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

فهذان الأصلان لم ينازع فيهما أحدٌ من أهل القبلة؛ إلَّا طائفتان: القَدَرية الغلاة والفلاسفة، فأما القدرية الغلاة فإنهم أنكروه وزعموا أنَّ الأمر أُنُف؛ **أي**: مستأنف لم يَجْرِ به قَدَر سابق من الله ﷻ؛ لذا تبرأ منهم ابن عمر ﵄، كما ثبت ذلك عنه في الصحيح(١). وقد نَصَّ الأئمة كالشافعي وأحمد على تكفير من أنكرهما(٢). وأمَّا الفلاسفةُ فقد ذهب طائفة منهم كـ«ابن سينا» إلى أنَّ الله تعالى لا يعلم الكُليَّات والجُزئيات، إلَّا على وجه كُلِّيٍّ يتقدَّس عن الزَّمان والدهر(٣).

المرتبة الثالثة: إثبات المشيئة النافذة في خلقه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وجميع ما يقع من الحوادث فقد شاءه وأراده الله تعالى قدَرًا، ولم يُرِدْه شرعًا؛ لأن الإرادة الخَلْقية الكونية لا تستلزم رضا الرب ومحبته.

ومن دلائل هذا الأصل: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦]، وقال تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

المرتبة الرابعة: إثبات خلق الرب تبارك وتعالى، فهو الخالق وما سواه مخلوق. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب «الإيمان»، باب «الإيمان والإسلام والإحسان» (١/ ٣٦ ـ رقم [٨]).

(٢) **انظر**: «درء التعارض» (٩/ ٣٩٦)، و«جامع العلوم والحكم» (٦٠).

(٣) **انظر**: «الإشارات والتنبيهات» (٣/ ٢٩٥)، وفي حكاية أقوال الفلاسفة في علم الله = **انظر**: «نهاية الأقدام» للشهرستاني (٢١٥)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٣٩٩ ـ وما بعدها).

وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩][(١)].

وقد نازع في هذه المرتبة من القدريةِ؛ المعتزلةُ، فأنكروا عموم مشيئته وخلقه ـ كما سيأتي تحريره بإذن الله ـ.

الأصل الخامس: إثبات أن للعبد مَشيئةً، وقُدرةً، وفعلًا تُنسب إليه حقيقتُه. وكل ذلك ليس خارجًا عن إرادة الله ﷻ الكونية ومشيئته. ويتجلَّى هذا الأصلُ في أنواع الدلائل التي تَضَمَّنها القرآنُ الكريم. **ومن تلك الأنواع**:

١ ـ **إسناد الفعل إليه. ومن أفراد هذا النوع**: قول الرب تبارك وتعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].

٢ ـ **إسناد العَمَل إليه**. قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠].

٣ ـ **إسناد الإيمان إليه**. ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٧٩].

٤ ـ **إسناد الكفر إليه**. ومن ذلك: قول الرب تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: ٢١]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤].

---

(١) انظر: «شفاء العليل» (١/ ١٣٣ ـ ٢٢٦).

٥ ـ **إسناد التقوى إليه**. قال تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢].

٦ ـ **إسناد الصنع إليه**. قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣].

وأنواع الدَّلائل المثبِتة لهذا الأصل كثيرة، يَصْعُب تقصِّيها في هذا المقام؛ فضلًا عن الإلمام بآحادها.

وبهذه الأصول نطق أهل السُّنَّة والجماعة، وانعقد إجماعهم. قال أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ: (قد أجمع المسلمون قبل حدوث الجهميَّة والمعتزلة والحرورية على أن لله علمًا لم يزَلْ.. وعِلْم الله سابق في الأشياء... = فمن جَحَدَ أن لله علمًا؛ فقد خالف المسلمين، وخرج عن اتفاقهم)[(١)].

وقال ابن القطان: (**وأجمعوا** على أن الإقرار بالقدر مع الإيمان به واجبٌ.. **وأجمع المسلمون** على قولِ: لا حول ولا قوة إلا بالله، وعلى قولِ: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن... **وأجمعوا** على أنه تعالى قدَّر أفعال جميع الخلق، وآجالَهم، وأرزاقَهم قبل خلقه لهم، وأثْبَتَ في اللوح المحفوظ جميعَ ما هو كائن منهم. **وأجمعوا** على أنه الخالق لجميع أفعال العباد، وأرزاقهم، والمنشئ لجميع الحوادث وحده؛ لا خالق لشيءٍ منها سواه)[(٢)].

وقال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (وممَّا اتفق عليه سَلَفُ الأمة وأئمتها مع إيمانهم بالقضاء والقدر.. أن العباد لهم مشيئة وقُدرةٌ، يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه، مع قولهم: إن العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله)[(٣)].

---

(١) «الإبانة» (١٠٩)، **وانظر**: «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٣٩٦).
(٢) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٧٦ ـ ٨٢).
(٣) «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٥٩).

فتبيَّن بَعْدُ ما انطوى عليه حديثُ المحاجَّة من الأصول العظيمة في هذا الباب التي قام الإجماع عليها؛ إلا أَنَّ هناك قَدْرًا من الحديث جالت فيه فهوم أهل العلم ـ رحمهم الله ـ؛ وهو حقيقةُ ما وقع عليه لَوْم موسى، وحقيقةُ ما احتج به آدم عليه السلام. ومنشأ الخلافِ ـ والله أعلم ـ أمران:

الأوَّل: أنَّ سائرَ الرِّوايات وقع فيها ذكر خطيئة آدم الواقع في سياق لوم موسى عليه السلام له.

الآخر: أَنَّ في الرِّواية التي تفرَّدَ بها مُسلمٌ، احتجاجَ آدم عليه السلام بالقدر على الذنب.

وحاصل هذه الأنظار تتمحور في ثلاثة أنظار:

النظرُ الأوَّل: أنَّ موسى لامَ آدم عليه السلام على الذَّنْبِ. وأرباب هذا النظر تَشعَّبت أقاويلهم في وجه غَلَبة آدم عليه السلام بالحُجَّةِ، على أقوال:

القول الأوَّل: أَنَّ آدم احتج بالقدر على الخطيئة، وهذا خاص به؛ لأَنَّ اللومَ حاصلٌ بعد التَّوبةِ، وقبولِها = فحَسُن من آدم هذا الاحتجاج، ولا يصح من غيره؛ لأنه لا يعلم أَقُبِلت توبته أم لا = وهذا القول، ذهب إليه الإمام القنازعي، وتلميذه ابن عبد البر ـ رحمهما الله تعالى ـ. وفي تقرير هذا القول، يقول القنازعي: (وإنما صَحَّت الحُجَّةُ في هذه المسألة لآدم على موسى؛ من أجل أن الله عز وجل قد غفر لآدم ذنبه، وأما غيره من النَّاس فلا يحتج على معصية؛ بأن يقول: إن الله قد قدَّرها عَليَّ؛ إذ لا يدري كيف ينجو منها في الآخرة.. فكلُّ مَنْ لم يَعْلم هل غُفِرَ ذنْبُهُ أم لم يغفر؟ لم تقم له حجة؛ بأن يقول: **إنَّ الله قد قدَّره عليَّ**)[1].

فاللوم عند أصحاب هذا القول كان على نفس المعصية كما يبدو، فكان الاحتجاج بالقدر عليها.

---

(١) «تفسير الموطأ» (٢/ ٧٤٠). وانظر: «التمهيد» لابن عبد البر (١٤/ ٣٧٣).

القول الثاني: أنَّ اللوم والمحاجَّة كانا في غير دار التكليف، وهذا القول اختاره زكريا الأنصاري(١)، وهو أحد قَوْلَي ابن الملك(٢).

القول الثالث: أنَّ آدمَ غلبَ بالحُجَّةِ موسى عليه السلام؛ لأَنَّه أَبٌ وموسى ابن = وليس للابن أن يلوم أباه. وهذا القول حكاه القرطبي، ولم يُسمِّ قائلَه. ونقله عنه الحافظ ابن حجر(٣).

القول الرَّابع: أنه إنما حَجَّه لأَنَّ الذَّنْبَ كان في شَريعةٍ واللوم في شريعة(٤).

النَّظَرُ الثَّاني: أنَّ لوم موسى لأبيه آدم عليهما السلام كان على مصيبة الإخراج لا على الذنب. وهذا القول نَصَرَه أبو محمد ابن حزم(٥)، واختاره أيضًا ابن تيمية، وابن كثير ـ رحمهما الله ـ(٦). يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في بيان ذلك: (الصواب في قصة آدم وموسى عليهما السلام: أن موسى لم يَلُمْ آدم إلا من جهة المصيبة التي أصابته وذريته بما فعل، لا لأجل أن تارك الأمر مذنبٌ عاصٍ)(٧).

النَّظَر الثالث: تصحيح النَّظَرَين؛ **أي**: = تصحيح جواز أن يكون لَوْمُ موسى عليه السلام على المصيبة. ويمكن أن يكون اللوم متوجهًا على الذنب؛ لكونه سبب المصيبة. وهذا القول ذهب إليه ابن قيم الجوزية. فقد قال ـ بعد أن ساق جواب شيخ الإسلام ـ: (وقد يتوجَّه جواب آخر؛ وهو: أن الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع في موضع، ويضرُّ في موضع؛ فينفع إذا احتج به بعد وقوعه والتوبة منه، وترك معاودته؛ كما

---

(١) **انظر**: «منحة الباري» (٨/ ٥٣٩).
(٢) **انظر**: «مبارق الأزهار» (٣/ ٩).
(٣) **انظر**: «فتح الباري» (١١/ ٦٢٢).
(٤) **انظر**: «شفاء العليل» (١/ ٨٣)، و«فتح الباري» (١١/ ٦٢٢).
(٥) **انظر**: «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٢٦).
(٦) **انظر**: «البداية والنهاية» (١/ ١٩٨).
(٧) «مجموع الفتاوى» (٨/ ٣١٩).

فعل آدم عليه السلام. فيكون في ذِكْر القدر إذْ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب وصفاته وذكرها ما ينتفع به الذَّاكرُ والسَّامِعُ؛ لأنَّه لا يدفع بالقدَر أمرًا ونهيًا، ولا يُبطل به شريعة؛ بل يخبر بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقُوَّةِ. . وأمَّا الموضعُ الذي يضرُّ الاحتجاج به = ففي الحال، أو المستقبل؛ بأن يرتكب فِعْلًا مُحرَّمًا، أو يترك واجبًا، فيلومه عليه لائم، فيحتج بالقدر على إقامته وإصراره، فَيُبْطل بالاحتجاج به حقًّا، ويرتكب باطلًا = **ونكتة المسألة**: أنَّ اللومَ إذا ارتفع؛ صَحَّ الاحتجاج بالقدر، وإذا كان اللوم واقعًا؛ فالاحتجاجُ بالقَدَرِ باطلٌ)[1].

واختار هذا الجمعَ أيضًا الإمام ابنُ الوزير رحمه الله[2].

ولوم موسى عليه السلام على الذنب لكونه سببًا لإخراج آدم والذرية من الجنة؛ لا أنَّه لَوْمٌ على الذنب لِذاتِه؛ كما ذهب إليه أصحاب النَّظرِ الأوَّل. وهذا هو الفارق بين النظرين.

وخلاصة القول: أنَّ النَّظر الثالث متضمن للنَّظرِ الثَّاني وزيادة، وكلاهما له ما يدل عليه.

وأَمَّا النظر الأول فَمرْجوحٌ؛ ذلك أن موسى عليه السلام لم يَنُطْ لَوْمَه بالذنب، ولم ينطق بذلك. فإناطة اللوم بذلك مع سكوت النص عنه دعوى لا دليل عليها.

فإذا استبان لنا بطلان هذا الوجه من النظر = لزم من ذلك بطلان ما اندرج تحته من أقوال. **وزيادة في البيان، يقال**:

أما القول الأول: فلا يصح؛ لثلاثة أوجهٍ:

---

(١) «شفاء العليل» (١/ ٩٤ _ ٩٥).

(٢) انظر: «الروض الباسم» (٢/ ٤٦٥).

الوجه الأول: أن آدم عليه السلام لم يَجْرِ على لسانه ذِكْرُ الذنب والتوبة منه، ولا جعل ذلك حجة على موسى عليه السلام.

الوجه الثاني: عِلْمُ موسى عليه السلام بالله وبدينه يحول دون لوم آدم عليه السلام على ذنب قد أخبره الله تعالى أن فاعله تاب منه، وأنه اجتباه بعدُ، وهَداه.

الوجه الثالث: ما سبق ذكره من كون ذلك يستلزمُ إلغاءَ ما علَّق به النبيُّ ﷺ وجهَ الحجة، واعتبار ما ألغاه = وما كان كذلك؛ فيسقط الاعتداد به[1].

وأما القول الثاني: وهو أن اللوم والمحاجة كانا في غير دار التكليف. . .إلخ = فلا يَصحُّ أيضًا؛ لأن آدم لم يتطرق لذكر دار التكليف، فالله يلوم من استحق اللوم في غير دار التكليف فيلومهم بعد الموت، ويلومهم يوم القيامة[2].

وأما القول الثالث: وهو أن آدم غلب بالحجة لكونه أبًا لموسى. . .إلخ فقول لا يصمد لسهام النقد، فإن حُجة الله يجب المصير إليها مع من كانت؛ سواءٌ مع الأب، أو الابن، أو غيره من الخلق[3].

وأما القول الرابع: وهو أن آدم غَلَبه؛ لأَنَّ في شريعته أَنَّ المُخالف يجوز له أن يحتج بسابق القدر. . .إلخ = فدعوى لا دليل عليها؛ إذ العِلمُ باختلاف ذلك في الشريعتين موقوف على النقل، ولا نقل = فبطل هذا القول.

وبعد سَوْق أنظار أهل العلم في القَدْر المختلف فيه من الحديث = يتجلَّى أنَّهم مع اختلافهم في هذا القدر **متفقون على أن حقيقة ظاهره لا تدل على تسويغ الاحتجاج بالقدر على المعايب**، وإسقاطِ الملامة عمَّن

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٣١٩، ٣٢١)، و«شفاء العليل» (١/ ٨٤).
(٢) انظر: «شفاء العليل» (١/ ٨٤). (٣) انظر: المصدر السابق (١/ ٨٤).

أذنب؛ لأن ظاهره لا يدل على ذلك. في حين إن المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة من القدريَّة والجبرية فهموا من الحديث ما هو خلاف ظاهره الحقيقي، فتقاطعت فهومهم على أن الحديث يدل بظاهره على صحة الاحتجاج بالقدر على المعايب. وعلى هذا الاعتبار = يسقط اعتبار التكليف والمؤاخذة على الجُرْم.

ومع تحقق الاتفاق في هذا القدر = إلا أنَّ كلتا الفرقتين التزمت نقيض ما التزمته الفرقة الأخرى:

فالتزمت المعتزلة ومن وافقها رَدَّ الحديث والطعن في دلالته. **وممن اشتهر عنه التصريح بالردِّ**: أبو علي الجُبَّائي[(١)].

وأما الجبرية فلم أَظفر بنصٍّ يُبيِّن استدلالهم بهذا الحديث على ما ذهبوا إليه من الاحتجاج بالقدر على فِعل المعاصي، وإسقاط الملامة. والذي نقله عنهم أصحاب المقالات وشرَّاح الحديث؛ هو: نِسبةُ ذلك إلى عموم المذهب، لا إلى خصوص أعيانهم. وإن كان لازمًا لمذهبهم الاستدلال بهذا الحديث ـ كما سيتضح من خلال أطاريحهم ـ.

يقول الحَلَّاج[(٢)] مقررًا مذهب الجبر:

ما حيلةُ العبدِ والأقدارُ جاريةٌ ... عليهِ في كُلِّ حالٍ أيُّها الرَّائي

ألقاهُ في اليمِّ مكتوفًا وقالَ لهُ ... إيَّاك إيَّاك أنْ تبتلَّ بالماءِ![(٣)]

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٣٠٤). وأبو علي الجُبَّائي (؟ ـ ٣٠٣هـ): **هو**: محمد بن عبد الوهاب البصري، من شيوخ المعتزلة، من تصانيفه: «الأصول»، و«النَّهي عن المنكر». **انظر**: «السير» (١٤/ ١٨٣).

(٢) الحلاج (ت ٣٠٩): **هو**: الحسين بن منصور بن مَحْمِي، أبو عبد الله، ويقال: أبو مغيث. صوفي رُمي بالزندقة والشعبذة، والقول بالحلول. أفتى القضاة بقتله على الزندقة فقتل ببغداد. من مؤلفاته: «طاسين الأول»، و«ظل ممدود»، و«الأبد والمأبود» = **انظر**: «تاريخ بغداد» (٨/ ٦٨٨ ـ ٧٢٠)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤/ ٣١٣ ـ ٣٥٤).

(٣) «ديوان الحلاج» (١٧٩ ـ مع شرحه).

وممن انتحل هذا المذهب: ابن عربي الطائي[(١)]؛ حيث يقول: (..كل حُكْم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله ﷻ، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعًا؛ إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر؛ لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلـٰهية، لا على[(٢)] حكم الشرع المقرر؛ وإن كان تقريره من المشيئة. ولذلك نفذ تقريره خاصة، فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير، لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم.. فإن الأمر الإلـٰهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية؛ فليس إلا الأمر بالواسطة، لا الأمر التكويني. فما خالف أحد قطُّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة = فافهم. وعلى الحقيقة؛ فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألَّا يكون. ولكن في هذا المحل الخاص؛ فوقتًا يُسمَّى به مخالفةً لأمر الله، ووقتًا يسمى موافقةً وطاعةً لأمر الله، ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون. ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه؛ لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها)[(٣)].

فابن عربي - كما ترى - يُسقط الاعتداد بالإرادة الأمرية الشرعية؛ لأن صدور المخالفة وهذه المعصية هو في الحقيقة طاعة بالنَّظَرِ إلى موافقة الإرادة التكوينية الخلقية. فصدورها عن مقتضى هذه الإرادة يلزم

(١) محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ): هو: أبو بكر، محمد بن علي بن أحمد، الطائي، الحاتمي، المُرسِيُّ. نزيل دمشق، متصوف من أصحاب وحدة الوجود. قال الذهبي: (من أردأ تواليفه كتاب «الفصوص» فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر، نسأل الله العفو والنجاة فواغوثاه بالله!!) من تصانيفه: «الفتوحات المكية» = **انظر**: «سير أعلام النبلاء» (٢٣/ ٤٨).

(٢) في الأصل: علم. ولعل الصواب ما أثبت.

(٣) «فصوص الحكم» (١/ ١٦٥ - ١٦٦).

منه عنده رضا الله ﷻ عن هذه المخالفة. ولأن جميع الأفعال هي في الحقيقة خيرٌ في ذاتها، لا توصف بالشر إلا بطريق العَرَض، وإذا كان الشَّرُّ بطريق العَرَض = فكذلك الغضب الإلـٰهي من أجلها عرضي أيضًا[(١)].

وجبريَّة ابن عربي جبريَّةٌ وَحدويَّة تُلغي الفَرْقَ بين وجود الخالق ووجود المخلوق، وتَعْتبِر الوحدة بينهما، فهي قائمة في الأساس على اعتقاده أَنَّ الأَعيان كانت ثابتة في العدم، فظهورها كان بإفاضة الحق عليها من وجوده الذاتي؛ كلُّ ماهية قَبِلت من هذا الوجود المطلق بحسب ما اقتضاه استعدادُها، فظهرت بعين وجود الحق. وهذا الظهور هو ظهور بحكم الأسماء، فليس لله اسم قبل إفاضته عليها من وجوده، وأنَّ وجوده كان وجودًا مطلقًا لا وجود له إلَّا وجودًا ذاتيًا، لم يتحقق هذا الوجود في الخارج إلَّا بعد ظهور هذه الأعيان[(٢)].

ومن ثَمَّ؛ فابن عربي بامتناعه عن التمييز بين الوجود الواجب للخالق، والوجود الممكن للمخلوق = يجعل الوجود وجودًا واحدًا؛ هو الوجود الإلـٰهي فحسب، وما سواه فَمَظَاهِرُ للتجلِّي الإلـٰهي.

وممن اعتبر القدر حُجَّةً لسقوط الملامة والذم على المعاصي: أبو علي بن سينا. فإنَّه عَدَّ العارف حقيقةً هو: مَن أحجم عن الملامة، ولم يَسْتهْوِه الغَضب عند معاينة المنكر؛ لاستبصاره بسر الله في القدر. وفي بيان ذلك يقول: (العارفُ لا يعنيه التجسُّس والتحسُّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة = فإنه مستبصرٌ بسِرِّ الله في القدَر)[(٣)].

وسيأتي بيان فَسَاد ما ذهبت إليه كلتا الطائفتين.

---

(١) انظر: «التعليقات على فصوص الحكم» للدكتور أبي العلا العفيفي (٢/ ١٢٠ ـ ١٢١).

(٢) انظر: «باشورة النصوص» لعماد الدين الواسطي (٣٢ ـ ٣٣).

(٣) «الإشارات والتنبيهات» (٤/ ١٠٤).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «احتج آدم وموسى عليهما السلام»

مما أورده الطاعنون للقدح في هذا الحديث، ما يلي:

الأول: أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذَمَّ آدم على الصغيرة، ويلزم من هذا نسبته في حق موسى عليه السلام، وأن الذم على ذلك غير جائز.

الثاني: أن الولد لا يحق له مشافهة والده بالقول الغليظ.

الثالث: أن لوم موسى آدم عليه السلام أنه كان سببًا في إخراج الذرية وشقائها، غير سائغ، وقد عَلِمَ أن شقاءَ الخلق وإخراجَهم من الجنة لم يكن من جهة آدم؛ بل الله أخرجه منها.

وهذه الاعتراضات نقلها عن المعتزلة: الرازي في تفسيره[1].

الرابع: أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجةٍ؛ إذْ لو كان حجةً، لكان لفرعون، وهامان، وسائر الكفار أن يحتجوا بها = ولمَّا بطل ذلك عَلِمْنا فساد هذه الحجة.

وقد نُقل عن أبي علي الجبَّائي أنَّه سُئل: (ما تقول في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ألا تُنكح المرأةُ على عمتها، ولا على خالتها؟ فقال أبو علي: هو صحيح. قال البركاني: فبهذا الإسناد نُقل حديث: حَجَّ آدم موسى. فقال أبو علي: هذا خَبَرٌ باطل. فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد؛ صحَّحت أحدهما وأبطلت الآخر! قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه. وإجماع المسلمين، ودليل العقل. فقال: كيف ذلك؟ قال أبو علي: أليس في

(١) «مفاتيح الغيب» (٢/ ٢٩١).

الحديث: أن موسى لقي آدم في الجنة...، قال أبو علي للبركاني: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال: بلى. قال أبو علي: أليس إذا كان عذرًا لآدم يكون عذرًا لكل كافر وعاصٍ من ذريته، وأن يكون من لامهم محجوجًا؟ فسكت البركاني)[1].

فأنت ترى أنَّ أبا علي الجُبَّائي لما استقر عنده ما هو نقيض الظاهر من الحديث؛ انبنى على ذلك اعتقاده مناقضة الحديث للضرورتين النَّقليَّة والعقلية = فردَّ الحديث بناءً على فهمه المغلوط.

وتابعه على ذلك من المعاصرين: إسماعيل الكردي؛ حيث قال: (الإشكال الكبير في الحديث: أنه ينسب لآدم احتجاجه على معصيته لله، بأن الله تعالى قَدَّرها عليه من قبل. وبالتالي: فلا يجوز مَلامتُه عليها! وهذا عينُ قول فرقة الجبرية. وعليه؛ لا يجوز لَوْم أحد من العصاة جميعِهم من البشر؛ لأن كلَّ ما فعلوه كان مقدرًا عليهم من الأزل!! إذن فلماذا الحدود، والقصاص، والجنَّة، والنار؟!

والأنكى من ذلك: أنه ينسب للرسول موافقته لكلام آدم، واعتباره أنه غلب موسى وحَجَّه؛ مكررًا ذلك أكثر من مرة! هذا مع أن القرآن أبطل هذا النوع من الاحتجاج بصريح العبارة حين قال: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨، ١٤٩]، ويستحيل أن يعلِّمنا رسولُ الله أمرًا يخالف القرآن)[2].

---

(١) «طبقات المعتزلة» (٨١).

(٢) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (٢٨٤).

ويقول سامر إسلامبولي: (فالنبي موسى يلوم آدمَ على إخراجِ الذُّريَّةِ من الجَنَّة، وسببُ ذلك هو معصيةُ آدم، فاللَّوم هو على المعصيةِ التي نتج عنها الإخراج من الجنة، ولا علاقة هنا لكونِ آدمَ تاب من المعصية أو لم يَتُب؛ لأنَّ ذلك متعلِّقٌ به وبمغفرة الله له، والَّذي يهمنا ما ترتب على المعصية الذي هو الإخراجُ من الجَنَّةِ. أمَّا تبرير آدم فكان بالقدر، واحتج أنَّ ذلك الإخراجَ كان مكتوبًا عليه قبل خلْقه بأربعين سَنة. والجواب النبوي هو: أنَّ آدم حجَّ موسى.

لا شَكَّ هنا أَنَّ احتجاج آدم بالقدر على إخراجه من الجنَّة = يتضمَّن تبرير المعصية؛ لأنَّ الإخراجَ نتيجة المعصية، **ولا مُبرِّر لأي تأويلٍ ولفٍّ ودوران** لجعل النَّصِّ صحيحًا، وأنَّ الاحتجاج بالقدر كان على الإخراج فقط دون معصيةٍ، أو أنَّه يصحُّ الاحتجاج بالقدر على المعصية التي تاب منها الإنسان وهي في حكم الماضي = **ذلك كله تأويل متهافت لنصٍّ باطل**. فالنَّص صريحٌ في ترسيخ فكرة أنَّ المعاصي وما يَنتُجُ عنها إنما هو بتقدير الله ﷻ وذلك مكتوب قبل الخلق، **وذلك يُرسِّخُ فكرة الإجبار والإكراه على الأعمال!!**)[1].



(١) «تحرير العقل من النَّقل» (٢٣٧ ـ ٢٣٨).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «احتجَّ آدم وموسى عليهما السلام»

قبل الإبانة عن تهافت ما استند إليه الطاعنون في هذا الحديث من المعتزلة وغيرهم ممن وافقهم؛ فإنه تجدر الإشارة إلى أن الفهم المغلوط لظاهر الحديث، والتأسيس لظاهرٍ ليس هو في الحقيقة الظاهر الحقيقي الذي قصد المتكلم بالنص الإفصاحَ عنه = هو الأساسُ الذي قاد المعتزلة إلى رده والطعن في دلالته، وحَمَل الجبرية على التقوِّي به والاستناد إليه؛ لأن الدليل الشرعي عند كلا الطائفتين لا يُعَدُّ أصلًا يُتحاكم إليه؛ بل هو محكوم بالأساس البدعي الذي تحتكم إليه كلتا الطَّائفتين.

وعليه؛ فالظَّاهرُ الحقيقي من الحديث يفارق الظاهر الذي اشتركت الطائفتان في فهمه؛ ذلك لكون النص بسياقه يدل على أَحد أمرين: إمَّا أن اللوم لا يتوجه في المصائب لجَرَيان القدر السَّابقِ بها = فيرتفع حينئذٍ اللوم. أَو أَنَّ اللوم لا وجهَ له بعد التوبة من الذنب، لا قبله = وفي كلتا الدَّلالتين ما ينفي دلالة النَّصِّ على تسويغ الاحتجاج بالقدر على غشيان الذنوب، وركوب المحارم؛ لِجَرَيان القدر بها. فالبَوْن مسافِرٌ بين الظاهر الحق المدلول عليه بهذا الحديث، وبين الظاهر المتوهَّم الذي استبطنته كلتاهما = فإذا تحرر لنا مَثَار الغلط في المسألة؛ تبيَّن أن ما أثاره الطاعنون هي قضايا ليست ذات موضوع، وما ساقوه هو في الحقيقة طعن في الظاهر الذي فهموه، لا الظاهر الذي دَلَّ عليه النص، وأراده المتكلم.

والمحاكمة التفصيلية لآحاد هذه الاعتراضات حينئذٍ هي من قبيل النفل.

فأمَّا جواب الاعتراض الأول: وهو دعواهم أن موسى قد ذَمَّ آدم

على الصغيرة.. .إلخ = فدعوى لا حظَّ لها من النَّظَرِ؛ لأنَّه قد سبقَ القَوْلُ أَنَّ نبيَّ الله موسى عليه السلام لم ينطقْ بذلك، ولم يقع التصريحُ باللَّومِ في سياق حِواره لآدم عليه السلام = فسقط حينئذٍ الركون إلى هذه الدعوى.

وأما جواب الاعتراض الثاني: أن الولد لا يحقُّ له مشافهة والده بالقول الغليظ = **فيقال**: تحديد غِلْظة القول ولِينِه أمرٌ نِسْبيٌّ، ثم لو قُدِّر الاتفاق على أن في خطاب موسى عليه السلام لأبيه آدم نوعًا من الغِلظة = فإن الحامل له على ذلك عليه السلام أمران:

الأوَّل: ما جبل الله موسى عليه السلام عليه من القوةِ في الحق والحَميَّة، اللَّتين كانتا سِمَتين من سمات طبيعة هذا النبي الكريم عليه السلام. هذه القوة هي التي حملته على أنْ يُلقِيَ الألواح التي كتبها الله لهُ، وأن يبطش بأخيه هارون؛ لِمَا رأى من جرأة قومه على الله لمَّا استخفهم السامري، وحَسَّن لهم عبادة العجل. قال تعالى: ﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾ [الأعراف: ١٥٠].

والأمر الثاني: أن هول مُصيبة الإخراج قد تُذهل عن التلطُّف في العبارة إلى العِتَاب واللَّوم. فمَن نظر إلى هذين الأمرين وأَعطى النَّصَفَةَ من نفسه؛ فإنه ـ بلا ريب ـ سيزول عنه العَجَبُ عما اكتنف خطاب نبي الله موسى لأبيه آدم عليهما السلام، وسيعلم أيضًا أن هذا الاعتراض لا ينهض لإبطال الحديث.

وأما جواب الاعتراض الثالث: وهو دعواهم أنَّ لوم موسى آدم كان سببًا في إخراج الذرية.. إلخ.

نعم، لما كان لَوْمُ موسى عليه السلام على المصيبة غير واردٍ على آدم عليه السلام؛ كانت الحجة لآدم. قال الإمام ابن تيمية: (..إن آدم لم يظْلمْ أولاده. بل إنما وُلدوا بعد هبوطه من الجنة. وإنما هبط آدم وحواء، ولم يكن معهما ولد؛ حتى يقال: إن ذنبهما تعدَّى إلى

ولدهما. ثم بعد هبوطهما إلى الأرض جاءتْ الأولاد = فلم يكن آدم قد ظلم أولاده ظلمًا يستحقون به ملامةً. وكونهم صاروا في الدنيا دون الجنة = أمرٌ كان مقدرًا عليهم، لا يستحقون به لوم آدم)(١). وهذا ما جاء الحديث بتقريره، فكيف يكون الحق الذي قرره النص ناقضًا ومبطلًا له؟!

وأما الجواب عن الاعتراض الرابع: فقد سَلَف القول في تفسيره، وبيان أنه لا يَرِد على الحديث.

وأَما استناد الجبرية على حديث المحاجة بالاحتجاج به على إسقاط الملامة عن العاصي، ولمعارضة الأمر والنهي بالقدر = **فهو ناشئ عن أصلين فاسدين**:

الأول: التسوية بين الوجودين: وجود الخالق تعالى، ووجود المخلوق. وهذا عند ابن عربي، ومن ينتحل مذهبه من متصوفة الجهمية.

الثاني: التسوية بين الإرادتين: الإرادة التكوينية، والإرادة الشرعية.

فأما بطلان الأصل الأوَّل: فإنه من المُتقرِّر بداهةً شهود العبد للفرق بين وجوده الذي يحتاج فيه إلى ربٍّ يَسدُّ مَفَاقِرَه، ووجودِ خالقه الغني بنفسه. ولذا سمَّى نفسه - جل وعز - بالقيوم؛ فهو القائم بنفسه، المستغني عن غيره، والمقيم لغيره؛ فلا قيام لغيره إلا به. المتصرف في خلقه بمشيئته وإرادته. وإذا كان الإنسان يعلم - ضرورةً - وَفْق قانون الهُويَّة الفرقَ بينه وبين غيره من بني الإنسان؛ فضلًا عن الفرق بين نفسه وبين سائر المخلوقات = فكيف لا يشهد الفرق بين وجود المخلوق المربوب المفتقر إلى ربه، ووجود خالقه ﷻ الواجب، الممايز لخلقه؛ فأسماؤه ﷻ ثابتة له في الأزل، لم يستفدها من مخلوقاته. والجَمْعُ بين

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٨/ ٣٢١).

الوجودَين لا يتأتى إلا لمن لا يعرف عناصر الأشياء، فلا يقيم فرقًا بين الواجب، وبين الممكن والمستحيل.

وأما بطلان الأصل الثاني: أنَّ حصول الاشتراك لجميع الخلق من جهة الربوبية والمشيئة ابتداءً، لا يلزم منه حصول الاشتراك من جهة الحكمة، والأمر، والنهي، والعاقبة. فكما أنه معلوم بالضرورة النقلية ثبوت الفرق بين حال المتقين وعاقبتهم، وبين حال المجرمين وعاقبتهم، كما قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقال ﷻ: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ [الجاثية: ٢١].

= فكذلك؛ الفرق بينهما معلوم بالضَّرورةِ العقليَّة والنَّفسيَّة؛ فإنَّ النَّفسَ البشريَّةَ مركوزٌ فيها التمييز بين ما يلائمها وتعرفه وتلتذُّ به، وبين ما ينافيها وتنكره وتتألم منه؛ فيقع لها التفريق بين اللذَّةِ وأَسبابِها، وبين العذاب وأَسبابِهِ. وتحصيل هذا الفرق ليس مختصًّا ببني آدم فقط؛ بل حتى الحيوانات تجد الفرق بينهما، فتجهد لنيل ما تلتذُّ به، والفِرار مما تتألم منه.

وباستقرار هذا الفرق في النفوس = جاءت الشريعة لتكميل هذه الفطرة المستقرَّة، فأمرت بالمعروف الذي يؤول إلى النعيم في العاجل والآجل، ونهتْ عن المنكر الذي يؤول إلى العذاب في العَاجِل والآجِل[1]. وهذا التمييز الذي يقع له = هو حقيقة الإرادة الأمرية الشرعية الدِّينيَّة؛ فمن ادَّعى التسوية بين ما يلائمه ويلتذ به، وبين ما ينافره ويتعذب به = فقد افترى، أو عَرَض لعقله ما يمنعه من شهود الفرق بينهما.

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٣١٠)، و«التدمرية» (٢١٨).

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «ولا يوجد أحدٌ يحتج بالقدر في ترْك واجبٍ وفعل مُحرَّمٍ = إلا وهو متناقض، لا يجعله حجةً في مخالفة هواه؛ بل يعادي من آذاه وإن كان مُحِقًّا، ويُحبُّ من وافقه على غَرَضِه وإن كان عَدوًّا لله؛ فيكون حُبُّه، وبغضُه، وموالاتُه، ومُعَاداتُه؛ بحسب هواهُ وغرضِهِ، وذَوق نَفْسِهِ وَوَجْدِه؛ لا بِحَسَبِ أَمْرِ الله ونَهْيِهِ، ومحبته وبغضه، وولايته وعداوته؛ إذ لا يمكنه أن يجعل القدَر حُجَّةً لكل أحد، فإن هذا مستلزِمٌ للفساد، الذي لا صلاح معه، والشر، الذي لا خير فيه...)[1].

فإذا تقرر فساد هذين الأصلين = عُلم أن أهل السُّنَّة والجماعة ومن وافقهم مجمعون على أنه لا يصح الاحتجاج بالقدر لدفع شَرْعٍ، ولا لِرَفْعِ ملامة. وقد حكى الإجماعَ على ذلك غَيرُ واحدٍ.

قال ابن القطان رحمه الله: «**وأجمعوا**: أَنَّهم يستحقون الذم بإعراضهم ـ **أي**: الكفار ـ وتشاغُلِهم بما نهوا عنه من التشاغُل»[2].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: (وقد أجمع العلماء على أنه غيرُ جائز لأحدٍ إذا أتى ما نهى الله عنه أو حَرَّمه عليه أنْ يحتج بمثل هذا، فيقول: أفتلومني على أنِّي قتلتُ، وقد سبق في علم الله أن أَقْتُلَ؟! وتلومني على أن أسرق وأزني، وقد سبق في علم الله وقدره؟! = هذا ما لا يسوغ لأحدٍ أن يجعله حجة لنفسه.

والأمةُ مجتمعةٌ على أنه جائز لَوْمُ من أتى ما يلام عليه من معاصي الله، وذمُّه على ذلك. كما أنهم مُجْمِعون على حَمْدِ من أَطاع، وأتى من الأمور المحمودة ما يُحمَدُ عليه)[3].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢/ ٣٠١). (٢) «الإقناع» (١/ ٨٧).
(٣) «المسالك في شرح موطأ مالك» (٧/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).

وقال ابن بطَّال: (أمَّا من عَمِلَ الخطايا ولم تَأْتِهِ المغفرةُ؛ فإنَّ العلماء **مجمعون**: أنه لا يجوز له أن يحتج بمثل حجة آدم، فيقول: أتلومني على أن قتلت، أو زنيت، أو سرقت؛ وقد قدر الله عليَّ ذلك؟! والأمة مجمعة على جواز حمْد المحسن على إحسانه، ولَوْم المسيء على إساءته، وتعديد ذنوبه عليه)(١).



(١) «شرح صحيح البخاري» لابن بطَّال (١٠/ ٣١٥ ـ ٣١٦).

المبحث الثَّاني

دفْع دَعوى المُعارِض العقلي عن حديث: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق حديث: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم».
- المطلب الثاني: سوق دَعْوى المعارض العقلي على حديث: «إنَّ الشيطان يَجْري مِن الإِنسان مجرى الدم».
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم».

المطلب الأول

سوق حديث: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم»

عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ حُيَيٍّ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُعْتَكِفًا، فَأَتَيْتُهُ أَزُورُهُ لَيْلًا، فَحَدَّثْتُهُ، ثُمَّ قُمْتُ لأَنْقَلِبَ، فَقَامَ مَعِيَ لِيَقْلِبَنِي(١) ـ وَكَانَ مَسْكَنُهَا فِي دَارِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ـ، فَمَرَّ رَجُلَانِ مِنَ الأَنْصَارِ، فَلَمَّا رَأَيَا النَّبِيَّ ﷺ أَسْرَعَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **«عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ»**، فَقَالَا: سُبْحَانَ اللهِ!! يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: **«إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا شَرًّا»** ـ أَوْ قَالَ: **«شَيْئًا»**. متفق عليه(٢).

وفي لفظٍ للبخاري: **«إنَّ الشيطان يجري منِ ابن آدم مبلغ الدَّم، وإنِّي خَشيتُ أن يقذفَ في قلوبكما»**(٣).



(١) **فانقلبت؛ أي**: ردت إلى بيتها = **انظر**: «الفتح» (٤/ ٣٥٤ ـ ط. دار السلام)

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «صفة إبليس وجنوده» (٦٦٩ ـ رقم [٣٢٨١])، ومسلم في: كتاب «السَّلام»، باب «بيان أنه يستحب لمن رؤي خاليًا بامرأة وكانت زوجته أو محرمًا له أن يقول: هذه فلانة، ليدفع ظن السوء به» (٤/ ١٧١٢ ـ رقم [٢١٧٥]).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «الأدبِ»، باب «التكبير والتسبيح عند التعجُّب» (١٣١٧ ـ رقم [٦٢١٩]).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حديث:
«إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم»

أنكر بعضُ الزَّيْدية أن يكون في السُّنَّةِ ما يدل على جريان الشيطان في الإنسان = وهذا الإنكار جارٍ على مذهب الزيدية، التي تنتحل جُملة من أصول المعتزلة؛ لا سيما فيما يتعلق بالعدْل ونفْيِ القدَر[(١)]. لذا يقول أحمد بن يحيى العلوي[(٢)]: (**ومما احتجوا به**: أن إبليس يجري من الإنسان مجرى الدم = وهذا خَبَرٌ لم يأت في كتابٍ ولا سُنَّة، ولا أجمعت عليه الأمة. وما ليس في الكتاب، ولا في السُّنَّة، ولا في الإجماع = فهو باطل؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨][(٣)].

وقد تلا تِلْوَه «إمام حنفي» في إبطال دلالة الحديث، ومنع إجرائه على ظاهره. وفي تقرير ذلك تراه يقول ـ مُعقِّبًا على قول الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وقوله ﷺ: «**يبلغ**» أو «**يجري**» قيل: هو على ظاهره، وإن الله تعالى أقدره على ذلك...).

قال إمام حنفي: (وهو ما نستبعده؛ لأن اللُّغة عرفت المجاز، وهو

---

(١) **انظر**: «منهاج السُّنَّة» (١/ ٧٠)، و«الزيدية نشأتها ومعتقداتها» للقاضي إسماعيل الأكوع (١٢، ٣٢ ـ ٣٤).

(٢) أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم الحسني العلوي (٢٧٥ـ ٣٢٥هـ): من كبار علماء الزيدية، تولى الإمامة باليمن بعد اعتزال أخيه (محمد بن يحيى)، وجهز جيشًا في (٣٠) ألفًا دخل به «عدن»، وقاتل القرامطة فظفر بهم. من مصنفاته: كتاب «الدامغ»، وكتاب «التوحيد»، وكتاب «النجاة» = **انظر**: «الأعلام» للزركلي (١/ ٢٦٨)، و«مقدمة تحقيق الرد على مسائل المجبرة» لإمام حنفي (٢٦١ ـ ٢٦٢).

(٣) «الرَّد على مسائل المُجبِّرة» (٣٢٩).

كناية على سرعة وقوع الإنسان في الهوى والشهوات، ومنها إساءة الظن. وكل ذلك من أفعال إبليس..)[(١)].

ونزوعهما إلى إبطال الحديث، يرجع إلى ما قام عندهما من دعوى معارضة العقل لدلالته. ومما أورداه لإبطال الحديث، ما يلي:

١ ـ أن الحديثَ يَستلزم الجبرَ؛ لأنه مَنْ كان يجري منا مجرى الدم، فكيف نحذرُه ونتقيه؟![(٢)].

٢ ـ أنَّ ذلك مناقض لمقتضى عدل الله ﷻ؛ إذ «كيف يخرج هذا في حق العادل الحكم الذي لا يجور على عباده؟! = وما نقض العدل ووافق الجبر = فقد صح فسادُه؛ بلا شك»[(٣)].

٣ ـ أن الشيطان ذليل حقير ضعيف منذ أخرجه الله من الجنة. ومَن أذلَّه الله كيف يجعله قادرًا على التأثير في عباده، فيؤثر في قدراتهم، وإرادتهم في الطاعة؟! يقول إمام حنفي: (الشيطان منذ خرج من الجنة فهو ذليل حقير ضعيف.. ومن أذلَّه الله كيف يُقْدِرُه على عباده، فيؤثر في قدراتهم، وإرادتهم الطاعة؟!.. وهو ظن سيئ في الله: أنْ يُحبَّ عبادُه الإيمانَ به، فيسلِّط عليهم من يضلهم عنه! وقال تعالى في حقه: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الأعراف: ١٨] ولا يعقل لمن هذا شأنه أن يقدر على ما قدر عليه ربه من الوصول إلى أسرار القلوب، فيتلاعب بها، ويوسوس فيها!)[(٤)].

✲ ✲ ✲

---

(١) «إبليس في التصور الإسلامي» (١٥٤).

(٢) «الرد على مسائل المجبرة» (٣٢٩). (٣) المصدر السابق.

(٤) «إبليس في التصور الإسلامي» (١٥٤ ـ ١٥٥).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «إنَّ الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم»

ما أورده الطاعنون في الحديث يدور في حقيقته على كون الحديث مناقضًا للضرورة العقلية المُثْبِتَةِ أن للعبد اختيارًا يقع بها عَملُه دون أي تأثيرٍ؛ ليتم الجزاء على وفق ذلك.

والجواب عن الاعتراض الأول وهو دعواهم أن الحديث يستلزم الجبر؛ لأنه مَن كان يجري منَّا مجرى الدم، فكيف نحذرُه ونتَّقيه؟

فيقال: إخْبار النبي ﷺ عن جريان الشيطان لا يلزم منه نَقْلًا ولا عقلًا سَلْبُ اختيار المُكلَّف. وهذا معلوم ببداهة النظر؛ فمع جَرَيان الشيطان في العبد، إلا أنه يُدرك ضرورة الفرق بين حركته الصادرة عن إرادته، وبين حركته الاضطرارية التي تصدر منه بلا إرادة وقصد = فإذا ثبت ذلك؛ فغاية ما يسلَّط به الشيطان على العبد = الوسوسة، والتزيين، والإغواء. وقد أَبان الوحي غاية البيان عن العِصَم التي تعصم العبد من غوائله[1]، والتي من أعظمها: الاستعاذة بالله تعالى، والالتجاء إليه في إبطال كيدِهِ، ودفع ضرره، كما قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٌ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [فصلت: ٣٦].

فإذا تبين ذلك؛ علمت أن اسْتفهامه بقوله: (فكيف نحذره ونتقيه؟!) ضِغْثٌ يضاف إلى مغالطته السالفة.

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني: التي ضمَّنها دعواه بأن ذلك مناقضٌ لمقتضى عدل الله تبارك وتعالى... إلخ.

---

(١) انظر: «بدائع الفوائد» لابن القيم (٢/ ٨٠٩)، حيث عَدَّ عشرةَ أسبابٍ تحرز العبد من الشيطان.

فيقال: هذه الدعوى مُخرَّجة على الأصل الأول، وقد انكشف فسادُه؛ فيلزم من ذلك فَسَادُ ما خُرِّج عليه.

وعَلَى جِهَةِ التَّبرعِ، والاسْتِرسَالِ في نَقْضِ اعتراضه = **يُقال**: قد ثَبَتَ بالبُرهانِ القَطْعيِّ عدلُ الرَّبِّ تبارك وتعالى؛ وهذا مورد اتفاق بين أهل السُّنَّة وجميع الطوائف ومنهم الزيدية. وكذلك ثبت بالبرهان اليقيني صِدقُ رسالة الرسول ﷺ فيما أخبر به عن ربِّه، وأنه لا ينطق عن الهوى. وقد أجمع أَهل العلم وفيهم أئمة الزيدية[1] على تلقِّي ما رواه البخاري ومسلم بالقبول، سوى بعض الموارد التي كانت مَحلَّ تردُّد بين الأئمة المهرة في هذا الفن؛ فيُستدلُّ بالمتفق عليه من هذه المقدمات على المُختلَف فيه = وهو: سلامة الحديث من الطعن، وصدق دلالته، وبطلان ما عارضه.

والذي يتبدَّى من خلال رَقْمِهِ: أنه ينفي في الأصل قيام دليل التصحيح من الكتاب أو من السُّنَّة ـ كما سبق نقله ـ. فأما نفيه لوجود ذلك في الكتاب فَقد يسلَّم، وأمَّا نفْي ورود الخبر بذلك في دواوين السُّنة = فهو خَبَرٌ عن جَهْلِهِ بالوجود، لا عن انتفاء الوجود في نفس الأمر. وقد سبق سَوْق الحديث الثابت في أَصحِّ كتابين بعد كتاب الله ﷻ باتفاق أهل العلم.

وأما الجواب عن الاعتراض الثالث: الذي اعترض به إمام حنفي، وهو: دعواه بأن الشيطان ذليلٌ حقيرٌ. . .إلخ.

فيقال: ما ذكره من مقدمة لا توصله إلى النتيجة التي تغيَّاها؛ للانفكاك الذي بينهما. فضعف الشيطان الذي أضافه الله إليه؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦]. إنما هو في مقابل

---

(١) ذكر ذلك عنهم الإمام ابن الوزير. **انظر**: «العواصم والقواصم» (٣/ ١١٧).

كيد الله؛ لا مطلقًا[١]. فلا ينفي ذلك ما أَقْدره الله عليه من الوسوسة، والإجلاب على العباد بخيله ورَجِلِه، والإيعاد بالشر؛ ليحملهم على غير الجادة التي فطرهم الله عليها. فهذا القَدْرُ معلومٌ بدلائل الكتاب والسُّنَّة. قال الله ﷻ: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿١١٨﴾ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: ١١٧ ـ ١٢٠].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأنفال: ٤٨].

وقال الله تعالى في الحديث القدسي: «**إِنِّي خلقتُ عبادي حنفاءَ، فاجْتالَتْهم الشياطين عن دينهم، وأَمَرَتْهُم أن يشركوا بي ما لم أُنزِّل به سلطانا**»[٢].

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الأعراف: ١٨] فهو استدلالٌ منقوص؛ لأنَّه بَتَرَ الدليل، واستدلَّ بجُزئِهِ = وهذا غاية التلبيس. وإنما فَعل ذلك لأن جزء الآية المُتمِّم لها حجةٌ عليه، والآية بتمامها: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأعراف: ١٨] فلما كان الجزء الذي أهمل ذِكْرَه يدل على نقيض مقصوده أغفله ولم يذكُرْه. فتمامها يدل دلالة صريحةً أنَّ الشيطانَ متبوع، وأنَّ له أتباعًا. وهذه التبعية لا تتأتَّى إلا بدعوته، وتزيينه، ووسوسته لهم، وطاعتهم له فيما دعاهم إليه؛ وإلا لما كان تابع، ولا متبوع. وكلُّ ذلك مما يَنقُض ما أصَّله قبلُ.

---

(١) انظر: «رموز الكنوز» للرَّسعني (١/ ٥٦١)، و«روح المعاني» للآلوسي (١٢/ ٢٢٤).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب «الجنة وصفة نعيمها»، باب «الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار» (٤/ ٢١٩٧ ـ رقم [٢٨٦٥]).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: (وهذا قَسَمٌ من الله جل ثناؤه، أقسم أنَّ مَنْ تبع من بني آدم عدوَّ الله إبليس، وأطاعه، وصدَّق ظنَّه عليه = أنْ يملأ من جميعهم ـ يعني: مِن كَفَرة بني آدم تُبَّاع إبليس، ومن إبليسٍ، وذرِّيته ـ جهنمَ. فرحم الله امرءًا كذَّب ظنَّ عدو الله في نفسه، وخيَّب فيها أمله، وأمنيته..)[1].

وأما قوله: (لا يُعقَل لمن هذا شأنه أن يقدر على ما قدر عليه ربه..) إلخ.

فقد ضمَّن دعواه ثلاثة أغاليط:

الأول: عَدُّه إثبات ما ثبت في النصوص الشرعية من قدرة للشيطان على التزيين والوسوسة = مساواةً لقدرة الرب تبارك وتعالى. وهذه التسوية ممتنعةٌ؛ للفرق بين الحقيقتين. فالله خالقٌ، والشيطان مخلوق؛ وبحسب هذا الفرق ينشأ الفرق بينهما؛ ذاتًا، وصفاتٍ. فكما أَنَّ ذاتَ اللهِ لا يماثلها شيء من الذوات، فكذلك صفاته لا يماثلها شيء من الصفات. ومن تلك الصفات التي تتبع حقيقتُها حقيقةَ الذات: صفة القُدرة. فقُدرة الرب تبارك وتعالى لا حدَّ ولا مُنتهى لها، ولا معاوق يحول دونها، يحقق ذلك قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

وأما قدرة الشيطان فمخلوقة محدودة، لا تنفُذُ قدرته إلا بمشيئة الله ﷻ، وهو الذي أقدره على الوسوسة، لا يستقل بقدرته عن الله تعالى.

الثاني: دعواه أن الذي دلَّ عليه الخبر هو إسناد قدرةٍ للشيطان يرقى بها إلى معرفة أسرار القلوب. وهذه دعوى؛ إذْ لم ينطق النص

(١) «جامع البيان» (٨/ ١٣٩).

السابق بنفْيٍ أو إثباتٍ. وما دام الأمر كذلك؛ فلا يلزم من جريانه في الإنسان، اطِّلاعه على ما في قلبه، وإن كان علم ما في القلب، قد يقال: إنَّه ليس من الغيب الذي اختص به الرب تبارك وتعالى؛ بل قد يُطْلِع الله سبحانه الملائكةَ على بعض ما في قلب العبد، كما ثبت عن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ: **«إذا همَّ العبدُ بحسنةٍ كُتِبت له حسنةً، فإن عَمِلَها كُتِبت له عشرَ حسنات، وإذا همَّ بسيئةٍ لم تكتب عليه، فإن عمِلها كُتِبت سيئةً واحدة، وإن تَركها كُتِبت له حسنةً»**[1]. وفي رواية لمسلم: «. . قالتِ الملائكةُ: ربِّ ذاك عَبْدٌ يُريدُ أن يعمل سيئةً ـ وهو أَبْصَرُ به ـ قال: ارقبوه، فإن عَملها، فاكتبوها بمثلها، وإن تركها، فاكتُبوها حسَنَةً، إنَّما تَركها مِن جَرَّايَ».

فإذا كان الله قد يُطْلِعُ بعض ملائكته على بعض ما يهمُّ به العبد[2] من حسنة أو سيئة؛ دلَّ ذلك أنَّ وقوع العلم ببعض ما في القلب = ليس من الغيب الذي يختص به الله ﷻ. فأمْر إطْلاعِ الله الشيطان على بعض ما انطوت عليه القلوب = جائز عقلًا، ويبقى وقوعه مرتهنًا بتصحيح الشرع له = وبذا ينخرم أصل المنع المطلق، الذي ادَّعاهُ، وهوَّل به.

الثالث: نَفْيُه قدرة الشيطان على الوسوسة = وهذا منتهى المراغمة لما صدع به القرآن، قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١ ـ ٥].

ومن المعلوم أَنَّ الوسواسَ الخَنَّاسَ الذي يُوسْوس في صدور الناس

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «الرقاق»، باب «من همَّ بحسنةٍ أو سيئةٍ» (١٣٧٠ ـ رقم [٦٤٩١]). ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «إذا هم العبد بحسنةٍ كتبت، وإذا هَمَّ بسيئةٍ لم تكتب» (١/ ١١٧ ـ رقم [١٢٩]).

(٢) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (٦/ ٣٨)، و«فتح الباري» (١١/ ٣٩٤ ـ ط. السلام).

ـ كما في الآية ـ هما شيطان الإنس، وشيطان الجن[١]. وإثبات الوسوسة ـ كما ثبت في النص ـ = لا يلزم منه إثبات اطِّلاع الشيطان على أسرار القلوب، ولا إثبات قدرته على جبر العبد، وسلب اختياره ـ كما توهَّم المعترض ـ. وأمَّا حَمْلُه لِما ثَبَت في الحديث من جريان الشيطان في الإنسان = على المجاز؛ فقولٌ مرجوحٌ، والحامل له على ذلك ما توهمه من كون إثبات الحقيقة يستلزم الجبر، وليس الأمر كما توهم ـ كما سبق ـ. ثم إن دعوى المجاز لا يُصار إليها إلا بقرينة؛ إذ الأصل في الكلام الحقيقة، ولا قرينة هنا؛ إلا ما توهَّم. وليس كل قرينة مُتَوَهَّمةٍ تصلح لصرف الخبر عن ظاهره إلى المجاز. وإبقاء الحديث على ظاهره هو قول المحققين من أهل العلم؛ كالإمام ابن حزم الظاهري، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. قال أبو محمد بن حزم ﵀: (صَحَّ النصُّ بأنهم يوسوسون [أي: الجن] في صدور الناس، وأن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدَّم = فوجب التصديق بذلك حقيقةً)[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: (... كما حَرَّم الدَّم المسفوح؛ لأنه مَجْمَعُ قُوى النَّفس الشَّهَوِيَّة الغَضَبِيَّة، وزيادته توجب طغيان هذه القوى؛ وهو مجرى الشيطان من البدن، كما قال النبي ﷺ: «**إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**»...)[٣].

وقال ابن قيم الجوزية: (ولا ريب أنَّ ذِكْر اسم الله على الذبيحة يُطيِّبها، ويطرد الشيطان عن الذابح والمذبوح. فإذا أخلَّ بذكر اسمه لابَسَ الشيطان الذابح والمذبوح، فأثَّر ذلك خُبثًا في الحيوان. والشيطان

---

(١) **انظر**: «المحرر الوجيز» لابن عطيّة (٨/ ٧١٧ ـ ٧١٨).
(٢) «الفصل» (٥/ ١١٢).
(٣) «التفسير الكبير» (٧/ ٢٧٧). **وانظر**: «مجموع الفتاوى» (٥/ ٥٠٨).

يجري في مجاري الدم من الحيوان. والدَّمُ مَرْكبُه وحامِلُه، وهو أخبث الخبائث... وهذه أمور إنما يصدِّق بها من أشرق فيه نور الشريعة وضياؤها، وباشر قلبَه بشاشةُ حكمها، وما اشتملت عليه من المصالح في القلوب والأبدان، وتلقَّاها صافيةً من مشكاة النبوة، وأحْكَمَ العقْد بينها وبين الأسماء والصفات، التي لم يطمس نورَ حقائقها ظُلمةُ التأويل والتحريف)[1].

وبهذا يتبين: أنه ليس هناك ما يحيل إجراء الحديث على ظاهره. وكُلٌّ ما اعتُرِض به على الحديث لا ينهض لإبطال دلالته. والله أعلم.



---

(١) «إعلام الموقعين» (٣/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥)، **وانظر**: «الفتاوى الحديثية» لابن حجر الهيتمي (١٠١ ـ ١٠٢).





المبحث الثالث

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي
عن حديث: «لا يُدخل أحدًا الجنَّةَ عملُه»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق حديث: «لا يُدخل أحدًا الجَنَّةَ عملُهُ».
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «لا يُدخل أحدًا الجنَّة عملُهُ».
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «لا يُدْخِل أحدًا الجنَّة عملُهُ».

المطلب الأول

سوق حديث: «لا يُدخل أحدًا الجنَّة عَملُه»

عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي ﷺ قال: **«سدِّدوا، وقارِبوا، وأَبْشِروا؛ فإنَّه لا يُدخِل أحدًا الجنةَ عملُه»**، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: **«ولا أنا؛ إلَّا أن يتغمَّدني[1] اللهُ بمغفرةٍ ورحمةٍ»** متفق عليه[2].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول ﷺ: **«قارِبوا وسدِّدوا، واعلموا أنَّه لن ينجوَ أحدٌ منكم بعمله»**، قالوا: يا رسول الله، ولا أنت؟ قال: **«ولا أنا؛ إلَّا أن يتغمَّدني اللهُ برحمته»** متفق عليه[3].

وعن جابر رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: **«لا يُدخِلُ أحدًا منكم عملُه الجنةَ، ولا يُجيره من النار. ولا أنا؛ إلا برحمةٍ من الله»**[4].

❑ تمهيد:

دلَّت هذه الأحاديثُ على نفْي دخول الجنة بالعمل. وقد فهِمَ أهل السُّنة والجماعة، ومن وافقَهم من شُرَّاح الحديث، وغيرهم هذه الأحاديثَ من خلال المُحْكم من القواطع الشرعية المُثْبِتة لكون العمل سببًا للثواب، ولدخول الجنة.

---

(١) رواه البخاري في: كتاب «الرقاق»، باب «القصد والمداومة» (١٣٦٥ ـ رقم [٦٤٦٥])، ومسلم: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «لن يدخل أحد الجنة بعمله» (٤/ ٢١٧١ ـ رقم [٢٨١٨])، واللفظ له.

(٢) **يتغمدني**: أي: يُلْبسنيها ويسترني بها = «النِّهاية» (٦٧٨).

(٣) رواه البخاري: كتاب «الرقاق»، باب «القصد والمداومة على العمل» (١٣٦٥ ـ رقم [٦٤٦٣])، ومسلم في: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «لن يدخل أحد الجنة بعمله» (٤/ ٢١٦٩ ـ رقم [٢٨١٨]).

(٤) رواه مسلم: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «لن يدخل أحد الجنة بعمله (٤/ ٢١٧١ ـ رقم [٢٨١٧]).

ومن تلك الدلائل المثبتة:

قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣].

وقوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٢ ـ ٢٤].

فالحديث جارٍ على مقتضى هذه الأُصول، وليس مناقِضًا لها؛ للتبايُن بين المَوْرِدين: موردِ النَّفْي ـ الواقع في الحديث ـ ومورد الإثبات. فالاتفاق حاصلٌ على هذا القدر؛ لكنهم اختلفوا في تحرير مناط النَّفْي الوارد في هذه الأحاديث، والجمع بينها وبين تلك الأصول = **على أقوال:**

القول الأول: أنَّ النفي في قوله ﷺ: **«فإنَّه لا يُدْخل أَحدًا الجنَّة عملُهُ»** هو = كون العمل عوضًا ومقابلًا لدخول الجنة؛ دون رحمة الله وتفضُّله. (فالباء) الداخلة على (العمل) هي (باء) الثمن والعِوض. وأَمَّا المُثبت في الآيات المُتقدِّمة؛ فهو كون العمل سببًا لدخول الجنَّة (فالباء) الداخلة على (العمل) في تلك المواطن هي (باء) السببية.

وفي بيان هذا القول؛ يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (لا مُناقضة بين ما جاء به القرآن وما جاءت به السنَّة؛ إذ المُثبت في القرآن ليس هو المنفي في السُّنَّة. والتناقض إنما يكون إذا كان المثبت هو المنفي؛ وذلك أن الله تعالى قال: ﴿تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ﴾ فبيِّن بهذه النصوص أن (العمل) سببٌ للثواب، و(الباء) للسبب... وأمَّا قوله ﷺ: **«لن يدخُل أحدٌ منكم الجنَّة**

بعمله»، فنفى بهذا الحديث ما قد تتوهَّمه النفوس من أنَّ الجزاء من الله ﷻ؛ على سبيل المعاوضة والمقابلة؛ كالمعاوضات التي تكون بين الناس في الدنيا. فإن الأجير يعمل لمن استأجره، فيعطيه أجره بقدر عملِه؛ على المعاوضة، إنْ زاد زادَ أجرتَه، وإنْ نقصَ نقَصَ أُجرته؛ يستحقُّها كما يستحقُّ البائع الثمن = فنفى ﷺ أن يكون جزاءُ الله وثوابه على سبيل المعاوَضة، والمقابلة، والمعادلة. و(الباء) هنا كالباء الداخلة في المعاوضات...)[١].

اختار هذا القولَ جمهرة من أهل العلم؛ كابن القَصَّاب[٢]، والقاضي عياض[٣]، والنووي[٤]، وابن القيِّم[٥]، وابن الوزير[٦]، والمَقْريزي[٧]، والأمين الشنقيطي[٨]، وغيرهم.

القول الثاني: أنَّ أصل دخول الجنَّة والخلود فيها يكون برحمة الله تعالى؛ وهذا ما دلَّت عليه تلك الأحاديث. وبالأعمال يقع التفاوت في المنازل؛ كما دلَّت على ذلك الآيات.

وهذا القول هو ظاهر اختيار سفيان بن عيينة؛ حيث قال: (كانوا

---

(١) رسالة في دخول الجنة (١/ ١٤٥ ـ ١٤٨ ـ ضمن جامع الرسائل بتحقيق: محمد رشاد سالم).
وانظر كذلك: «الرد على من قال بفناء النار» (٨٥)، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» (٢٥٩).
(٢) **انظر**: «نكت القرآن» (٣/ ٧٢١ ـ ٧٢٢). (٣) **انظر**: «إكمال المُعلِم» (٨/ ٣٥٣).
(٤) **انظر**: «شرح صحيح مسلم» (١٧/ ١٦٦). (٥) **انظر**: «حادي الأرواح» (١/ ١٧٦).
(٦) **انظر**: «العواصم والقواصم» (٧/ ٢٩٩).
(٧) **انظر**: «تجريد التوحيد المفيد» (١٠٨ ـ ١٠٩)، والمقريزي (٧٦٦ ـ ٨٤٥هـ): **هو**: أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، تقي الدين أبو العباس الشافعي، كان إمامًا متفنِّنًا متبحرًا في التاريخ، من مؤلَّفاته: «الخطط»، و«شارع النجاة» = **انظر**: «البدر الطالع» (٩٥)، و«الأعلام» (١/ ١٧٧).
(٨) **انظر**: «العذب النمير» (٣/ ٢٧٠ ـ ٢٧٣).

يقولون: ينجون من النار بعفوه، ويدخلون الجنَّة بالرحمة، ويتقاسمون المنازل بالأعمال)[١] وهو اختيار ابن بطَّال[٢]، وابن الزاغوني[٣].

وهذا القول لا يتماسك مع ما جاء من التصريح في الآيات؛ بجعل المُقتضي للدخول = العمل.

القول الثالث: أن العملَ من حيث هو عملٌ لا يستفيد به العامل دخولَ الجنَّة؛ ما لم يكنْ مقبولًا. ومردُّ القبول إلى الله؛ فإن حصل فبرحمةٍ منه إذا قَبِلَه.

وهذا القول هو اختيار الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ حيث قال: (ويظهر لي في الجمع بين الآية والحديث جوابٌ آخر؛ وهو: أن مجمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخولَ الجنَّة ما لم يكن مقبولًا. وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى؛ إنما يحصل برحمة الله لمن يُقبَل عملُه = وعلى هذا؛ فمعنى قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]؛ **أي**: تعملونه من العمل المقبول. ولا يضرُّ بعد هذا أن تكون (الباء) للمصاحَبة، أو للإلصاق، أو المقابلة. ولا يلزم من ذلك أن تكون سببيَّة)[٤].

وممَّا يُضعِف هذا الاختيار: أنْ ليس أمْرُ القبول وحده مرهونًا برحمة الله؛ بلْ يَسْبِق ذلك التوفيق إلى العمَل؛ فهو في حقيقة الأمر يرجع إلى رحمة الله وفضله أنْ أنهَضَ العاملَ إليه، ويسَّره له[٥].

---

(١) نقله عنه ابن تيمية. **انظر**: «جامع الرسائل» (١/ ١٥١)، وابن القيم في «حادي الأرواح» (١/ ١٧٦).

(٢) **انظر**: «شرح صحيح البخاري» (١٠/ ١٨٠).

(٣) **انظر**: «الإيضاح في أصول الدين» (٥٥٠).

(٤) «فتح الباري» (١١/ ٣٥٨ ـ ط. دار السلام).

(٥) **انظر**: «الوعد الأخروي» (٢/ ٦٥٧).

لذا كان القول الأوَّل - والله أعلم - أسدَّ وأولى بالترجيح.

وبعد تجلية موقف أهل السُّنَّة والجماعة، ومن وافقهم في هذه المسألة؛ تَجْدُر الإشارة إلى موقف المخالفين لهم في تناول هذه الأحاديث. وهي لا تخرج عن موقفين:

الموقف الأول: من صحح الحديث من جهة الثبوت؛ لكن حمَله على غير ظاهره ومعناه المراد؛ بأنْ جعل النَّفْي الواردَ للعمل هو نَفْيٌ لسَبَبِيَّتِه لدخول الجنَّة؛ فلا ارتباط له بالجزاء. فالعمل - عندهم - لا يعْدو أن يكون علامةً وأمارة يحصُل عندها الثواب به.

وفي تقرير هذا المذهب يقول الرَّازي: «العملُ لا يوجب دخولَ الجنَّة لذاته، وإنما يُوجبه[(١)] لأجل أن الله تعالى - بِفَضْلِهِ - جعله علامةً عليه، ومعرفةً له»[(٢)].

ويقول إبراهيم البيجوري: «فليست الطاعةُ مستلزمةً للثواب، وليست المعصية مستلزمة للعقاب؛ وإنما هما أمارتان: تدلَّان على الثواب لمن أطاع، والعقاب لمن عصى»[(٣)].

الموقف الثاني: من طعن في الحديث؛ بناءً على أنه لا يمكن دخول الجنَّة إلا إذا كان على جهة الاستحقاق مجرَّدًا. فالثواب والجزاء عِوضٌ عنِ الأعمال، وعَدْلٌ لها.

والذاهبون إلى ذلك هم المعتزلة.

وفي بيان موقفهم يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ

---

(١) في عدة طبعات «يوحه» وهو خطأ بدلالة السياق، ووجدتها على الصواب في طبعة قديمة ١٩٦٧م محفوظة بجامعة تورنتو (٣/ ٢١٧).

(٢) «مفاتيح الغيب» (٥/ ٢٤٤).

(٣) «تحفة المريد» (١٠٥)، وانظر: «طوالع الأنوار»، للبيضاوي (٢٢٨).

أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] (بسبب أعمالكم؛ لا بالتفضُّل؛ كما تقول المُبْطِلَةُ)[1].

ويأتي في المطلب القادم ـ بحول الله ـ مَزِيدُ بسطٍ لأقوالهم في هذا الباب، مع بيان الأصول التي انطلق منها كلا الفريقين.



(١) «الكشَّاف» (٣٦٤). وانظر: «الإيضاح في أصول الدين» لابن الزَّاغوني (٥٥٠)، و«مفاتيح الغيب» للرَّازي (٥/ ٢٤٤).

المطلب الثاني

سَوق دعوى المعارِض العقلِي
على حديث: «لا يُدخل أَحدًا الجنَّة عَملُهُ»

احتجَّت المعتزلة في إبطال دلالة الأحاديث المتقدمة بما يلي:

الأول: أن التكليف بالأمور الشاقَّةِ يجب أن يكون مقابلَ منفعة الثواب = وإلَّا كان حصولُ التكليف من الله بذلك قبيحًا؛ والله لا يختار القبيح.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبَّار: (.. فاعلم أنه تعالى إذا كلَّفنا الأفعال الشاقَّة؛ فلا بدَّ من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدًّا لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضُّل به، وإلَّا كان لا يحسن التكليف لأجله)[١].

ويقول أيضًا في موطن آخر: (اعلم أنه تعالى قد ثبت أنَّه لا يختار فِعْلَ القبيح؛ بكونه عالِمًا، غنيًّا. فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلِّف الأمور الشاقَّة إلَّا على جهة التعريض للمنفعة = وإلَّا كان ذلك قبيحًا)[٢].

الثاني: أنَّ نعيم الجنة خالصٌ لا يشوبه كدر؛ فلو كان دخولها على سبيل التفضُّل والرَّحمة، لا على سبيل الجزاء والعمل = لأفضى ذلك إلى تحمُّل المِنَّة. وتحمُّلُها ذِلَّة عظيمةٌ، وكَدَرٌ في النِّعمة. وهذا خلاف المتقرِّر الثَّابتِ من أَنَّه لا كَدَر في الجنَّة[٣].

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» (٦١٤).

(٢) «المغني في أبواب التوحيد والعدل» (١٦٥ ـ ١٦٦ ـ قسم التكليف)، **وانظر أيضًا**: (١٨٧ ـ مبحث: الأصلح، واستحقاق الذمّ).

(٣) **انظر**: «الإيضاح في أصول الدين» (٥٥١).

وفي تقرير ذلك يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣]. . . غير ممنونٍ عليك؛ لأنه ثوابٌ تستوجبه على عملك، وليس بتفضُّلٍ ابتداءً، وإنما ثمن الفواضلُ، لا الأجورُ على الأعمال)[١].



(١) «الكشاف» (١١٢٩).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارِض العقلي عن حديث: «لا يُدخِل أحدًا الجنَّة عملُه»

والجواب عمَّا احتجَّت به المعتزلة يتَّضح ببيان الأصل الذي ارتكزوا عليه في إيجابهم استحقاق الثواب جزاءً للعمل = هذا الأصل هو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليَّيْن، والذي يراد بهما ـ عندهم ـ اتِّصاف الأفعال بالحُسن والقُبح، وكون ذلك صفات ذاتية للفعل، لازمة له. وإنما وظيفة الشرع في الكشف عنها.

ثم؛ إنَّ المعتزلة بعد رسمهم لمفهوم هذا التحسين والتقبيح جعلوه مرتبطًا ولازمًا لمسائل القدر، والتعديل والتجوير. قياسًا منهم للخالق على خلقه؛ إذْ أجروا أحكام هذا الباب ـ **أعني**: التحسين والتقبيح العقليين ـ على الخالق تعالى والمخلوق. فإذا اشتمل الفعل على مصلحة خالصة أو راجحة؛ فإنه يجبُ على الله طلبُ تحصيله وإيجاده. وإذا اشتمل على مفسدة خالصةٍ أو راجحة؛ فإنه يجب على الله طلب تركه، والنهي عنه[1]. ولمَّا كان الله عدلًا حكيمًا؛ **ومعنى ذلك** = أن تكون أفعاله معلَّلة بالحكمة، وألَّا يفعل القبيح، أو يختاره، ولا يخلَّ بواجب[2] = لَزِم أن يتنزَّه عن العبث ـ المناقض للحكمة ـ الذي من جملته تكليفُ العباد دون حِكْمة مقصودة. وحُسْنُ التكليف إنَّما يتحقَّق بتعريضهم للثواب لعَمَل استحقُّوا به ذلك؛ وإلَّا كان قبيحًا = فوجب أن يكون الثواب مترتِّبًا على العمل.

والأصل الذي انطلقت منه هذه الطائفة؛ قدْرٌ منه يوافقهم عليه أهل

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٣١).

(٢) **انظر**: «شرح الأصول الخمسة» (٣٠١).

السُّنَّة والجماعة، لكن يبقى أن تحرير محلِّ النزاع بينهم وبين أهل السُّنَّة والجماعة من أهم المقامات؛ لأن حصول الاشتراك في هذا القدْر من هذا الأصل قد يُوهِم أنَّ كلَّ من التزم به؛ فإنه - بلا مثنوية - لا بدَّ أن يلتزم بكل ما رتَّبت المعتزلة عليه من أغاليط نسبتها للشرع.

وعليه؛ فإنَّ مِن موارد النزاع بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، ما يلي:

المورد الأول: أن أهل السُّنَّة والجماعة؛ مع تقريرهم أن العقل يُدرِك حُسن الأفعال وقُبحها، وأنَّ للأفعالِ صفاتٍ ذاتيَّة تقتضي حُسنها وقُبحها = إلَّا أنهم في الوقت نفسه يقولون: إنَّ العقل لا يستقلُّ بإدراكِ الحُسن والقُبح في جميع الأفعال والأحوال. وبناءً على ذلك؛ فإنهم لا يَقْصُرُون وظيفة الشرع على تأييد العقل، وتقرير ما دلَّ عليه، بل كما أن الشرع يكون مقرِّرًا، كاشفًا لما أدركه العقل؛ فإنه أيضًا يأتي مؤسِّسًا لحُسن بعض الأفعال وقُبحها. فالفعل تارةً يكونُ حُسْنه من جهة نفسه، وتارةً من جهة الأمْر به(١).

المورد الثاني: أن التحسين والتقبيح لا يرتبط بهما الجزاء ثوابًا وعقابًا، خلافًا للمعتزلة الذين رتَّبوا على هذا المبدأ الإيجاب والتحريم اللذين هما مُتعلَّق الثواب والعقاب(٢).

المورد الثالث: أنه لا تلازُم بين مسألة التحسين والتقبيح، وبين باب القدر. والمعتزلة لمَّا نصبوا التلازُم بينهما استولدوا مسائل هي ضلال في الشرع والعقل. ومن ذلك:

أولًا: قياسهم الفاسد بين الخالق والمخلوق؛ إذْ جعلوا باب التحسين والتقبيح واحدًا فيهما. فما حَسُن من المخلوق حَسُن من الخالق، والعكس.

---

(١) **انظر**: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٣٥ - ٤٣٦)، و(١١/ ٣٥٤).

(٢) **انظر**: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (٢/ ٥٤٢ - ٥٤٣).

وهذا باطلٌ من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ هذا القياس لا يصحُّ إلَّا عند استواء الأصل والفرع في الرُّتبة. ومن المعلوم ضرورةً أن الربَّ تبارك وتعالى متَّصِفٌ بصفات الكمال التي لا نقْصَ فيها بوجهٍ من الوجوه. وهذا أمرٌ لا ينازعُ أحدٌ من هذه الأمة فيه(١).

وهو ـ سبحانه ـ أيضًا يُجَلُّ عن أن يكون له مثيل في ذاته، أو صفاته، أو أفعاله. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

فكيف يتأتَّى قياس مَن له الكمال المُطلق والغِنى الذاتي، على مَنْ صفته النقص والفقر الذاتي؟!

الوجه الثاني: أَنَّ الفِعلَ يحسُنُ من العبد؛ لجلبه المنفعةَ، ويقبُح؛ لجلْبه المضرَّة. ويحسُن؛ لأنَّ العبد أُمِر به، ويقبُح؛ لأنَّه نُهي عنه = وهذان الأمران منتفيان في حقِّ الربِّ تبارك وتعالى(٢).

فإذا تبيَّن فساد هذا الأصل = بانَ بُطلان ما تشعَّب منه؛ وهو: القول بالإيجاب العقلي على الله تعالى. إذْ لازم هذا القولِ القدحُ في الرُّبوبية؛ لأنَّ حقيقته سلْبُ الاستعلاء والاختيار عنه ﷻ(٣). والله له الاختيار المطلق، والمشيئة النافذة؛ فهو ربُّ كلِّ شيء ومليكه، ما شاء كان، وما لم يشأْ لم يكن، لا موجب عليه؛ لأنَّ حقيقة هذا الإيجاب لا تكون إلَّا بوجود آمِرٍ أو ناهٍ أعلى من الربِّ تبارك وتعالى. ولا أحدَ أعلى منه؛ فكلُّ ما سواه مربوبٌ مخلوقٌ.

---

(١) انظر: «الرسالة الأكملية» (٨).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٥٣). (٣) انظر: «أبكار الأفكار» (٤/ ٣٥٣).

وما ورد من وجوب الرحمة والثواب والوعد في الدلائل الشرعية؛ كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وغيرها من الدلائل = فإنَّ وقوع ذلك واجب؛ بحُكم وعده الصادق، هو الموجِب على نفسه تفضُّلًا منه تبارك وتعالى؛ لا أن العباد أوجبوا عليه. قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأما الإيجاب عليه ﷻ، والتحريم؛ بالقياس على خلقه = فهذا قول القدريَّة. وهو قولٌ مبتدَع، يخالف الصحيح المنقول، وصريح المعقول. وأهل السُّنَّة متفقون على أنَّه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأنَّ ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئًا. ولهذا كان من قال من أهل السُّنَّة بالوجوب؛ قال: إنَّه كتب على نفسه، وحرَّم على نفسه؛ لا أنَّ العبدَ نفسَه يستحقُّ على الله شيئًا كما يكون للمخلوق على المخلوق..)[1].

فإذا ظهر بطلان الإيجاب العقلي على الله سبحانه؛ لبطلان أصله، وبطلانِه في نفسه = عُلِم أن الاستحقاق مبناه على فَضْل من الله ورحمة، كما قال تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [الروم: ٤٥].

وقال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٧].

وقال تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [الحديد: ٢١].

ولهذا الفَضلِ الرَّبَّاني جهاتٌ:

الجهة الأولى: أن الهداية إلى العمل الصالح مَحْضُ فضلٍ من الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، وقال تبارك وتعالى:

(١) «اقتضاء الصراط المستقيم» (٢/ ٧٨٥)، **وانظر أيضًا**: «منهاج السُّنَّة النبوية» (١/ ٤٤٨).

﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً﴾ [الحجرات: ٧، ٨]

الجهة الثانية: أنَّ الأعمال الصالحة إنما صلحت برحمة الله تعالى وفضله.

الجهة الثالثة: أنَّ العاملَ وعملَه داخلان في عموم خلق الرب تبارك وتعالى؛ فهو المُنْعِم في الابتداء والانتهاء. والمعتزلة ناطوا مسألة إيجاب الاستحقاق على ما انتهوا إليه في مذهبهم من استقلال العبد في إيجاد فعله. ولا رَيْب أن نظريتَهم في أفعال العباد تناقضُ حقيقةَ الإيمان بالقَدَر الذي يَنتظِمُ عمومَ خلق الله تبارك وتعالى ـ كما سبق بيانه ـ.

الجهة الرابعة: أنه لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثوابَ الأبدي على فعل الواجب؛ لاستوجب الربُّ تعالى كذلك الشكر الأبديَّ على العبد بنعمه السابقة؛ بل أولى = واللازم ممتنع؛ لما فيه من لزوم التكليف في دار الخلود. وهذا خلاف المتقرِّر شرعًا[١].

الجهة الخامسة: أن مقدار الأجر المستحقِّ ـ على تقدير وجوبه ـ غير معروف عقلًا، وقد يكون صغيرًا. ومع ذا فقد جعل الربُّ تبارك وتعالى الجنَّةَ جزاءً للعمل الحقير؛ كرمًا، وفضلًا[٢].

الجهة السادسة: أن العمل لا يصلح بمفرده أن يكون عدلًا ومقابلًا للجنة؛ لأنَّ العمل لو قيس ببعض نعم الله المُنعَم بها على العبد لاستفْرغته[٣].

الجهة السابعة: أن دخول الجنة كما أنه يكون بالعمل؛ فإنَّه لا بدَّ

---

(١) **انظر**: «أبكار الأفكار» للآمدي (٤/ ٣٥٢).
(٢) **انظر**: «العواصم والقواصم» لابن الوزير (٧/ ٢٩٦).
(٣) **انظر**: «نكت القرآن»، للقصاب (١/ ٥٤٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٢/ ٥٥٠).

من إضافة قَيْد؛ وهو: تكفير السيئات التي لا ينفك عنها العبد. وتكفيرها تفضُّلٌ من الله جل وعلا. قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التغابن: ٩].

وينبغي لحْظ أن أهل السُّنَّة لا ينكرون أن الجنة تُدخَل بعمل؛ كما نطقت بذلك البراهين الشرعية، وإنما الإنكار لما لم يدلَّ عليه الدليل من أن الجنَّة تُستَحقُّ على الله بالعمل؛ على جهة الثمنية والعوض.

وأمَّا الجواب عن الشُّبهةِ الثَّانية؛ وهي: دعواهم أنَّ نعيم الجنة خالص لا يشوبه كَدَرٌ... إلخ.

فيقال: إن الامتنان إنما يصحُّ أن يكون ذِلَّة وكدرًا إذا كان من جهة النظير والمماثِل، أمّا إذا كان من المالك المتفرّد بالعطاء، الذي لا يدانيه مُعْطٍ، ولا يُماثلُه منعم(١)؛ فلا مكان للكدر، ولا محلَّ للذِّلَّة. وأمَّا المِنَّة فليست منتفيةً. فالعبد لا يزال يتقلَّب في منن الرب تبارك وتعالى؛ لذا كان من أسمائه تبارك وتعالى (المنَّان) ومنَّته على عبده ليست تكديرًا؛ بل شرفٌ للعبد بأن أنعم عليه، ووفَّقه، وهداه، وقَبِل منه، ثمَّ أدْخلَه جنَّته.

وبعد انقضاء الحديث عن وجه ما طعنتْ به المعتزلة، وظهور فساد ما ذهبت إليه = لزمت الإبانة عن الأصول التي بنتْ عليها الأشاعرةُ موقفَها في فهم الحديث، والعدول به عن ظاهره. حيث إنَّ تفسيرهم للنفي الوارد على العمل في الحديث بنفْي سببيَّته، وأثره في دخول الجنة = أدَّاهم إليه حاصلُ أصلين:

الأول: اعتقادهم أنه لا يمكن تحقيقُ توحيد الربوبية إلَّا بإفراد الرَّبِّ بالخَلْقِ والتَّأثير. وهذا لا يتحصَّل إلَّا بنفْي أي مؤثِّرٍ مع الربِّ تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: «الإيضاح» (٥٥١).

وفي تقرير هذا الأصل يقول السنوسي[(١)]: (وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعزَّ باختراع جميع الكائنات عمومًا، وأنه لا أثر لكلٍّ ما سواه تعالى في أثرٍ ما جملةً وتفصيلًا. وقد غلط قومٌ في تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية، وأسندوا وجود كل أثرٍ منها لما جرت العادة أنه يوجد معه؛ إمَّا بطبعه، أو بقوة أُودِعت فيه؛ فأصبحوا وقد باءوا بِهَوَسٍ ذميم، وبدعةٍ شنيعة في أصول الدين، وشركٍ عظيم..)[(٢)].

الأصل الثاني: أنَّ إثبات كمال الملك والاختيار لله ﷻ لا يتحققُ إلَّا بتجويزِ فِعلِ كُلِّ ممكنٍ عليه. فجوَّزوا بناءً على ذلك: تعذيب أوليائه، وإثابة أعدائه. ولا يكون ذلك ظُلمًا منه؛ لأن حقيقة الظُّلم: التصرُّف في ملك الغير، وهذا لا يتصوَّر في حق الله؛ لأن كلَّ ما في الوجود ملك له. ويكون الظلم غير مقدور له.

وفي تقرير هذا الأصل يقول الغزالي: (الظلم مَنْفيٌّ عنه بطريق السَّلْب المحْض؛ كما تسلب الغفلةُ عن الجدار، والعبث عن الريح؛ فإنَّ الظُّلم إنَّما يُتصوَّر ممن يمكن أن يصادف فعلُه ملكَ غيره. ولا يُتصوَّر ذلك في حق الله تعالى. أو يمكن أن يكون عليه أمرٌ فيخالف فعلُه أمرَ غيره. ولا يُتصوَّر من الإنسان أن يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله؛ إلَّا إذا خالَف أمرَ الشرع؛ فيكون ظالمًا. فمن لا يتصوَّر منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصوَّر منه أن يكون تحت أمر غيره = كان

---

(١) السنوسي: هو: محمد بن يوسف الحسني. يُعرف بـ«التلمساني» (٨٣٠ _ ٨٩٥هـ) فقيه مالكي، متصوف. من مؤلفاته: «مختصر في المنطق»، و«مختصر التفتازاني على الكشَّاف»، و«مختصر إكمال الإكمال للأُبِّي على صحيح مسلم» = **انظر**: «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» (١/ ٢٦٦).

(٢) «شرح أم البراهين» (٦١ _ ٦٢ _ مع حاشية الدسوقي). **وانظر كذلك**: «شرح الصاوي على جوهرة التوحيد» (٢٤٥ _ ٢٤٦).

الظلم مسلوبًا عنه؛ لفَقْدِ شرْطه المُصحِّح له، لا لفقْده في نفسه)[١].

وحقيقة الأمر: أنَّ ما ذهب إليه الأشاعرة من نفْي سببيَّة العمل في حصول الثواب؛ بناءً على هذين الأصلين = باطل. أما بطلان الأصل الأول؛ فإنَّ حرْف «التأثير» فيه إجمال واشتراك. فالنَّفي والإثبات بإطلاق يستلزم الغلط على الشرع؛ لأنَّهم إنْ عَنوا بـ«التأثير» أن يؤثر السبب في مسببه تأثيرَ اختراعٍ، وإبداعٍ؛ بحيث يستقل السَّببُ بالأثر من غير مُشَارِكٍ مُعَاوِن، ولا مُعَاوِقٍ مُمَانِعٍ = فهذا عينُ الإشراك مع الله؛ الذي ينفي مفهومَه أهلُ السُّنَّة والجماعة (بل الله وحده خالق كل شيء، لا شريك له، ولا ندَّ له. فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر: ٢]، ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ۝٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٢، ٢٣]، ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨])[٢].

وإنْ عَنَوْا بـ«التأثير» عدم استقلال السبب في حصول المسبَّب؛ الذي لا بدَّ له من شروط تنضمُّ إليه، وموانع تنتفي عنه ـ وكلٌّ ذلك مخلوق لله ﷻ، خاضع لمشيئته ـ؛ فهذا إثبات سبب، لا على جهة الاستقلال = ونفْي التأثير بهذا الوجه ركوبٌ للمُحال، ومناقَضة للضرورة النقلية والعقلية. فالباري سبحانه قد أثبت تأثير السبب؛ لطبيعته الشرعية،

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (٢٤٢ ـ ٢٤٣)، وانظر: «شرح جوهرة التوحيد» للصاوي (٢٢٨).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٣٤ ـ ١٣٥).

والجَزَائِيَّة. بل قد قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (ولو تتبَّعْنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسُّنَّة؛ لزاد على عشرة آلاف موضع)[(١)].

كما قال سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [الأعراف: ٥٧].

وقال تعالى: ﴿كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

وغيرها من الدلائل.

وإنكارُ الأشاعرةِ تأثيرَ الأسبابِ في مسبَّباتها؛ رامُوا به تحقيق: الربوبية، في حين إنه في حقيقة الأمر يعود على ما قصدوه بالإبطال؛ لأنه أقرب إلى نفْي الخالق من أن يدلَّ على وجوده وكمال ربوبيَّته. وبهذه الثغرة استطالت عليهم الفَلاسِفةُ، فهذا أبو الوليد ابن رُشْد يشغب عليهم بما قرروه بقوله: «وبالجملة؛ فكما أن من أنكر وجود المسبَّبات مُرَتَّبةً على الأسبابِ في الأُمور الصناعية، أو لم يدركها فهْمُه؛ فليس عنده علم بالصناعة، ولا الصانع = كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالَم؛ فقد جحد الصانع الحكيم ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ. . . [و] متى رفعْنا الأسباب والمسببات؛ لم يكن ها هنا شيءٌ يُردّ به على القائلين بالاتفاق ـ أعني: الذين يقولون: لا صانع ها هنا ـ، وأن جميع ما حدث في هذا العالَم إنما هو من الأسباب المادية؛ لأن أحد الجائزَيْن هو أحقُّ أن يقع عنه الاتفاق منه أن يقع عن فاعلٍ مختار. . .»[(٢)].

وأما بطلان الأصل الثاني: فإنَّ ما ذكروه من جواز فعل كلِّ مقدور

(١) «شفاء العليل» (٢/ ٥٣٤).

(٢) «الكشف عن مناهج الأدلَّة» (١٦٦ ـ ١٦٧).

عليه = تعطيل لعدْل الربِّ تبارك وتعالى. والأشاعرة جعلوا الظلم من قبيل الممتنع لذاته؛ فلا تتعلَّق به القُدْرة، فيبقى أنَّ كلَّ ممكن إذا قُدِّر وجودُه فهو عدلٌ، وليس ظُلمًا. وفسَّروا الظلم بأنه: التصرُّف في ملك الغير ـ وكلُّ ما سواه ملكه ـ؛ في حين إن هذا التفسير مخالف لمقتضى اللسان والشرع؛ فإن الظلم في لسان العرب: وضْع الشيء في غير موضعه. قال الأصمعي: (وأصل الظلم: وضْع الشيء في غير موضعه)[١].

وأمَّا دلالة الشرع على هذا المعنى فإن قول الله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]، وقوله الله تعالى في الحديث القدسي: **«يا عبادي إني حرَّمتُ الظلمَ على نفسي وجعلْتُه بينكم مُحرَّمًا؛ فلا تظالَموا»**[٢] = تمدُّحٌ منه سبحانه بتنزُّهِه عن الظلم؛ بكونه ممكنًا مقدورًا عليه، لكن الربَّ تعالى لا يفعله؛ لكمال عدله ورحمته، لا لأنه ممتنع عليه[٣]؛ إذ التنزُّه مما لا يقع تحت القدرة لا يتضمَّن مدْحًا، ولا كمالًا.

ومن عدله وحكمته: ألَّا يعاقِب أولياءه، وألَّا يسوِّي بينهم وبين أعدائه، كما قال سبحانه: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الجاثية: ٢١].

ثم؛ إنَّه لو كان الظلم ممتنعًا على الله تعالى لما أمَّن أهلَ الإيمان من وقوع الظلم عليهم؛ فإن التأمين يكون من الممكن لا من الممتنع؛

---

(١) «تهذيب اللغة» للأزهري (٤/ ٣٨٣).

(٢) أخرجه مسلم: كتاب «البر والصلة»، باب «تحريم الظلم» (٤/ ١٩٩٤ رقم [٢٥٧٧]).

(٣) انظر: «قاعدة في معنى كون الربِّ عادلًا» لابن تيمية (١/ ١٢٤ ـ ضمن جامع الرسائل).

لذا قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢].

وبهذا يتبيَّن فساد ما ذهبتْ إليه كلتا الطائفتين: الاعتزالية، والأشعرية. في فهمها للأحاديث السابقة. وأنَّ ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة هو أسعد القولين بالصواب.






الباب الخامس

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقةِ بالغيبيَّات

وفيه أَربعة فصول:

- الفصل الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بالملائكة والجن والشياطين.
- الفصل الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن بقيَّة الأحاديث المتعلِّقة بالشيطان.
- الفصل الثالث: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالرُّؤيا.
- الفصل الرَّابع: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة ببقيَّة أحاديث الغيبيَّات.



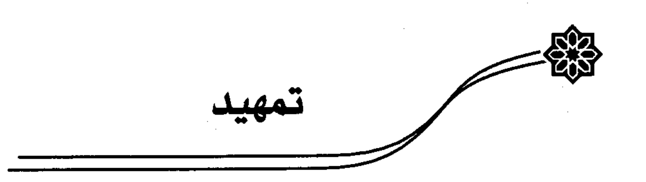



الفصل الأول

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بالملائكة والجن والشياطين

وفيه تمهيد، ومبحثان:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بالملائكة.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث الدالة على وجود الجن والشياطين.



تمهيد

الغيب؛ هو: ما غاب عن الحواس[1].

والإيمان بالغيب أصل الإيمان وأُسُّه، وثبوتُه ضرورةٌ شرعيةٌ دلَّ عليها الشرع. ومن أنعم النظر في دلائل القرآن والسُّنَّة؛ وجد أنهما قد شُحِنا بذكرها، وبيانها، وترتيب الجزاء على مَن آمن بها؛ لكونها مَدارَ الابتلاء، والامتحان.

ومما يدخل دخولًا أوَّليًا في هذا الغيب: الإيمان بالله تعالى، وبأسمائه وصفاته، وملائكته، والجنة والنار، وغير ذلك مما ثبتت به الدَّلائل الشرعية؛ من السَّمع، والعقل.

وقد رتَّب المولى جلَّ وعلا على هذا المَطْلب نتائج جليلة؛ منها:

- أن حصول الاهتداء التامِّ بالوحي هو لمن آمن بالغيب. قال سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ١، ٣].

- تحقُّق الانتفاع بِنُذُر القرآن ومواعظه، قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٨]، وقال: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٣٢).

ٱلذِّكۡرَ وَخَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِۖ فَبَشِّرۡهُ بِمَغۡفِرَةٖ وَأَجۡرٖ كَرِيمٍ﴾ [يس: ١١].

ـ **حصول المغفرة من الذنوب، وحصول الأجر الكبير.** قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾ [الملك: ١٢].

ـ **الوعد بتحقق أغلى المطالب؛ وهو: دخول جنات عدن.** قال تعالى: ﴿جَنَّٰتِ عَدۡنٍ ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا﴾ [مريم: ٦١].

وقال: ﴿وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ غَيۡرَ بَعِيدٍ ﴿٣١﴾ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٖ ﴿٣٢﴾ مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [ق: ٣١ ـ ٣٣].

وكذلك؛ فإن الإيمان بالغيب هو مقتضى الضرورة النَّفسيَّة؛ ذلك لأنَّه لا يوجد إنسان يستطيع الانفكاك عن حاجته للتفكير في الغيب، ونزوعِ نفسه إلى التأمل في قضايا تخرج من محيط الشهادة إلى دائرة الغيب. ولذا؛ فإن من طبيعة النفس البشرية الولوع بالبحث عن علل الأشياء، وتَطَلُّب أسْبابها المغيَّبة عن شهود الحِسِّ لها.

لذا؛ كان الإيمان بالغيب من أخصِّ خصائص المؤمنين التي امتازوا بها عن الكافرين. يقول العلَّامة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، مجلِّيًا هذه الخصيصة: (حقيقة الإيمان؛ هو التصديق التَّام بما أَخبرت به الرُّسل، المتضمِّن لانقياد الجوارح. وليس الشَّأنُ في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحسِّ؛ فإنَّه لا يتميَّز بها المسلم من الكافر = إنما الشَّأنُ في الإيمان بالغيب، الذي لم نَرَهُ، ولم نُشاهِدْهُ، وإنَّما نؤمن به لخبر الله ورسوله ﷺ؛ فهذا الإيمان الذي يُميِّز به المسلمُ من الكافر؛ لأنه تصديقٌ مجرَّدٌ لله ولرسله، فالمؤمن يؤمنُ بُكلِّ ما أخبر الله به، أو أخبر به رسوله سواء شاهده أو لم يُشاهده؛ وسواء فَهِمَه وعَقِلَه، أو لم يهتدِ إليه عقلُه وفهْمُه. بخلاف الزنادقة المكذبين للأمور الغيبية؛ لأن عقولهم القاصرة المقصِّرة لم تهتدِ إليها، فكذَّبوا بما لم يحيطوا بعلمه؛ ففسدت عقولهم، ومَرِجَتْ أحلامُهم. وزَكَتْ عقولُ المؤمنين المصدِّقين، المهتدين

بهدي الله)[(١)].

ومرادُه رَحِمَهُ اللهُ بالتصديق المجرَّد = التصديق الجازم بما أخبر الله ورسوله ﷺ من غيبيات، وكونه ليس موقوفًا على دفْع معارض عقلي، أو عَقْلِ كيفيةِ وكُنهِ هذا الغيب. فهو رَحِمَهُ اللهُ لا يريد بالتصديق المجرَّد هنا تصديقًا خاليًا عن تعقُّل معاني هذا الغيب، أو الاستدلال عليه بالأدلة الشرعية العقلية التي نبَّه عليها الوحي = فإنَّ هذا مناقض لمقصود الشارع من جهتين:

الجهة الأولى: أَنَّ حقيقةَ التصديق الجازمِ = هو ما بُني على إقرارٍ وتعقُّل لما خوطِب به المُصَدِّق. وإلَّا؛ فكيف وقع الجزمُ إذن؟ فلا يقع الجزم إلَّا على أمر معقول انعقد القلبُ عليه.

والجهة الثانية: أَنَّ الشَّارع لم يخاطبنا بتلك الغيبيات، ويبيِّن أدلَّتها العقلية؛ إلَّا لِنفْهَمَ ذلك الغيب، ونوظِّف تلك البراهين العقلية في إثباته، والاستدلالِ على ما يمكن الاستدلالُ عليه؛ وهو الغيبُ المتعقل.

= بل إنَّ الإيمانَ بالغيبِ أيضًا كما أنَّه الفارق بين المسلم والكافر، هو أيضًا ممَّا يميِّز الإنسان المكرَّم عن سائر مخلوقات الله. فإذا انسلخ عن هذا الميسم الذي اختُصَّ به = انحطَّ إلى رُتبة الأنعام، وساواها فيما تشترك فيه.

يقول سيِّد قطب رَحِمَهُ اللهُ: (الإيمان بالغيب؛ هو: العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يُدرِك إلا ما تُدرِكُه حواسُّه؛ إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجودَ أكبرُ وأشملُ من ذلك الحيِّز الصغير المحدود الذي تدركه الحواس ـ أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس ـ؛ وهي نقلةٌ بعيدةُ الأثر في تصوُّر الإنسان لحقيقة الوجود كلِّه، ولحقيقة

---

(١) «تيسير الكريم الرحمٰن» (٤٠).

وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطوية في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون، وما وراء الكون مِنْ قُدرةٍ وتدبيرٍ. كما أنَّها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس مَن يعيش في الحيِّز الصغير الذي تدركه حواسُّه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تُدركُه بديهتُه وبصيرتُه، ويتلقَّى أصداءَه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أنَّ مداهُ أوسعُ في الزمان والمكان من كلِّ ما يدرِكُه وَعْيُه في عمره القصير المحدود، وأن وراء الكون ظاهرِه وخافِيهِ حقيقةً أكبر من الكون؛ هي التي صدر عنها، واستمدَّ من وجودِها وجودَه = حقيقة الذات الإلٰهيَّة التي لا تُدركها الأبصار، ولا تحيط بها العقول)[1].

والإيمان بالغيب مقتضى الضرورة الخُلُقيَّة؛ فالدُّنيا يسعى فيها البَرُّ والفاجر، والصالح والطالح. واختلافُ السعي يتطلَّب المجازاةَ وإثابة المحسن، وعقوبةَ المسيء؛ ضرورةَ أن الخلق لم يُتركوا هَمَلًا.

والدُّنيا ليست موضوعةً لهذا الغَرَضِ = فعُلِم يقينًا، أَنَّ هناك دارًا أُخرى مُغيَّبة عنَّا تتمُّ فيها هذه المجازاة؛ كلٌّ بحسَبِ سعْيِه[2].

وقضايا الاعتقاد الغيبيَّة تنقسم من جهة دلالة العقل عليها إلى قسمين:

الأول: معقول. يكون مستند استدلال العقل عليه؛ بتوسُّط أثر موضوعي يحكم العقل بضرورة التسبب والتلازم بين المسبَّب المشهود، وبين سببه الغيبيِّ.

ووجه هذه الضَّرورة العقليَّة: أَنَّ العقلَ بمدركاته الفطريَّة يحكم بامتناع وجود أثر ومسبَّب؛ هكذا بعَفْوية، ثم لا يكون لوجوده سببٌ اقتضى ترجيح إمكانية وجوده على عدمه. وليست هذه الضَّرورةُ العقليَّةُ

---

(١) «في ظلال القرآن» (١/ ٤).

(٢) انظر: «الغيب والعقل» (١٢٥).

مقتصرةً على إثبات القضايا الاعتقادية المغيَّبة عنَّا فحسب = بل هذه الضرورة هي الأساس الذي قامت عليه العلوم التجريبية.

وفي تقرير هذه الحقيقة العلمية يقول «كورنو»[(١)]: (ما من ظاهرة، أو حادثٍ يحدث إلا وله سبب. ذلك هو المبدأ الموجِّه للعقل البشري، والمنظِّم لعملياته خلال البحث عن الحوادث الواقعيَّة. قد يحدث أحيانًا أن يغيب عنَّا سبب ظاهرةٍ، أو نتَّخذ سببًا ما ليس بسببٍ؛ ولكن لا عَجْزُنا عن تطبيق مبدأ السببية، ولا الأخطاءُ التي نقع فيها عند تطبيقه = بِقادِرَيْنِ على زعزعة إيماننا بهذا المبدأ الذي نعتبره قاعدةً مُطلقة ضروريةً)[(٢)].

فوجود بعض الظواهر يكشف عن أسبابها؛ بالكشف عن هذا التلازم بين الظاهرة وسببها، ليتم صياغة القوانين التي من خلالها يمكن ضبط هذه الظواهر، وفهم الطريقة التي حدثت بها.

فسقوط الأجسام نحو الأرضِ بتسارُعٍ واحدٍ ـ مثلًا ـ ظاهرة وأثر، سببه ما أودعه الله في الأرض من جاذبية تجذِبُ الأشياء إليها. أَمَّا حقيقةُ هذه الجاذبيَّة وكُنهها فأمْرٌ غيبيٌّ لا يدخل تحت سرادق البحث التجريبي. وهذا مطَّردٌ في كافَّة القوى الطبيعية المكتَشَفة؛ كالقوى الكهربائية، والمغناطيسية، والنووية[(٣)].

وأمَّا القسم الثاني، فهو: الغيب المحض (= المتعقَّل):

وهذا القسم لا يَتأتَّى للعقل الاستدلال على قضاياه مباشرة، إذ العلم به متوقفٌ على خبر الصادق، وإنما لم يمكن الاستدلال العقلي

---

(١) أنطوان أوجست كورنو (١٨٠١ ـ ١٨٧٧م) مفكر فرنسي، وعالم رياضي. صاغ أول نظرية للمصادفة في الفكر الحديث، وأقام بناءً فلسفيًّا كاملًا على تصوُّره للمصادفة. **انظر**: «السببية في العلم» (١٥٨).

(٢) «السببية في العلم» السيد نفادي (١٥٨).

(٣) **انظر**: «عقائد فَلْسفيَّة خلف صياغة القوانين الطبيعية» د. محجوب عبيد طه (٢٢ ـ مقالة ضمن كتاب «إشكالية التحيُّز»).

على هذا النوع من الغيوب = لكون الواسطة المحسوسة منتفية بين العقل وبين هذا النوع من الغيب، والتي من خلالها يحكم العقل بضرورة التلازم بينها وبين سببها الغيبي كما تقدم بيان ذلك.

وتعذر الاستدلال عليه ابتداء لا يمنع من إثباته وإمكان الاستدلال على أَصله، وذلك بإقامة الدلائل القطعية على صدق المُخْبِرِ به، وكذا أَيضًا لا يمنع من تعقُّلِ هذا الغيب فَهمًا وإِدراكًا لمعانيه.

فاستبان بهذا التقرير قيامُ البرهان على إثبات العقائد الغيبية؛ وجودًا، ومعنىً. فأمَّا كون الإثبات متعلِّقًا بالوجود فقط، لا بِكُنْه تلك العقائد؛ فلأنَّ العلمَ لو تعلَّق بإدراك كيفية تلك العقائد المغيَّبة عنَّا = لخرجت عن حيِّز الغيب إلى نطاق الشَّهادة، ولانتفت بذا حكمة الابتلاء والاختبار.

وأما المراد بالمعنى المُثْبَتِ بهذه العقائد الغيبيَّة؛ فهو المفهوم اللُّغوي؛ لوجود وصفات هذا الغيب، بإثبات القدر المشترك بين معاني ما نعقله من هذا الوجود المشهود، وبين معاني تلك العقائد المغيَّبة عنَّا، التي قام الدليل على إثباتها.

وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (إنَّك تعلم: أنَّا لا نعلم ما غاب عنَّا إلَّا بمعرفة ما شهدنا. فنحن نعرف أشياء بحسِّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامَّة كلِّية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنَّا لم نفهم ما قيل لنا إلَّا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنَّا نشهد من أنفسنا جوعًا، وعطشًا، وشِبعًا، وريًّا، وحبًّا، وبُغضًا، ولَذَّةً، وألمًا، ورِضًى، وسُخطًا = لم نعرفْ حقيقةَ ما نُخاطَب به؛ إذا وُصِف لنا ذلك، وأُخبِرْنا به عن غيرنا... فلا بدَّ فيما شهدنا، وما غاب عنَّا من قدرٍ مُشترك؛ هو: مسمَّى اللفظ المتواطئ. فبهذه

الموافقة والمشارَكة، والمشابَهة، والمُواطَأة؛ نفهم الغائب، ونُثْبِته، وهذا خاصَّةُ العقل. ولولا ذلك لم نعلم إلَّا ما نُحِسُّه، ولم نعلمْ أمورًا عامَّةً، ولا أمورًا غائبةً عن أحاسيسنا الظاهرة، والباطنة. . .)[1].

ومع انْبِساط وانتشار الدَّلائل السَّمعيَّة على إثبات العقائد الغيبيَّة، وإمكان الاستدلال العقلي عليها = إلَّا أن هناك طوائفَ من الناس خالفوا مقتضى الضرورة السابقة، وأنكروا وجود حقائق غيبيَّة لا تقع في فلك مُدركاتهم.

والأساس الذي انبنى عليه غلطُهم أنَّهم حصروا الوجود وأسبابَه فيما له تحقُّقٌ موضوعي مُدْرَك، وما لم يكن حكموا بنفْيه؛ لتجاوُزه الواقع الماديَّ.

ثم إنَّهم تفريعًا على هذا الأَصلِ جعلوا الحقائق الغيبية قَسِيمَةً للمعرفة العقليَّة؛ لزعمهم أن هذه الحقائق لا يمكن البَرْهنة عليها؛ وذلك لكونها ليس لها تحقُّقٌ خارج الذات العارفة، فهي شأن ذاتيٌّ يمتنع فحصه وإمكان الاستدلال العقلي عليه.

يقول «عادل ضاهر» منظِّرًا لهذا الأصل الفاسد: (الكلام على «حقائق» تتخطَّى مجال المعرفة العقلية ـ كما رأينا ـ هو كلام على «حقائق» من النوع الميتافيزيقي، أو اللَّاهوتي. إذن فهو ينطوي على موقف ثنائي من الوجود يفترضُ أنَّ الواقع الماديَّ المحسوس (عالَم الظواهر) لا يستنفد كل ما هو موجود، وما يمكن أن يوجد، وأن هناك واقعًا آخر لا ماديًّا يتجاوزه. إنَّ الفصْل الإبستمولجي بين المعرفة العقلية وغير العقلية، بناءً على الموقف الذي يُشكِّل مدار نقاشنا؛ هو في نفس الوقت فصْلٌ أنطولجي مطلق بين واقعين: واحدٌ ماديّ، وآخر لا ماديّ.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٥/ ٣٤٦).

ولكن من الواضح هنا أن هذا الموقف الأنطولجي الثنائي مثيرٌ للجدل جدًّا؛ بل إنه يفتقر إلى القابلية للفهم؛ فليس واضحًا... إن الفحوى الأساس لما سبق؛ هو: أنه لا يمكننا أن نخطو الخطوة الأولى في اتجاه التسليم بصدق افتراض وجود طرق غير عقلية للمعرفة؛ إلَّا إذا افترضنا على الأقل = إمكان وجود حقائق ميتافيزيقية متخطية لحدود المعرفة العقلية. ولكن الافتراض الأخير هو افتراض فلسفي في الصميم، ولا يستقيم بدون سند عقلي...)[1].

وقد سبقه إلى هذه الدعوى ـ **أي**: كون العقائد الغيبية لا تستند إلى سند عقلي ـ «زكي نجيب محمود»؛ حيث فرَّق أوَّلًا بين العقائد الغيبية، وبين الفلسفة العلمية المُقَامَةِ على بناء «ميتافيزيقي» لا يمكن التحقق منه؛ بأنْ أظْهَر التسليم بالأولى، وجعل مدار التسليم بها = هو الإيمان غير المُبرهن.

وأبى القبول بالأخرى؛ بناءً على «مبدأ التحقُّق» الذي التزم به أصحاب الوضعية المنطقية، والذي يقضي بأن كل جملة لا يتأتى إمكان التحقُّق العملي من صدقها؛ فهي جملة بغير معنى؛ وإذا كانت بغير معنى = فهي «خرافة»[2].

وفي بيان موقفه من العقائد الدينية يقول «زكي نجيب محمود»: (أمَّا العقيدة الدينية فأثرها مختلف كلَّ الاختلاف؛ لأن صاحب الرسالة الدينيَّة لا يقول للناس: إنَّني أقدم لكم فكرةً رأيتها ببصيرتي. بل يقول لهم: إنني أقدم رسالةً أُوحِي بها إليَّ من عند ربِّي لأبلِّغها. وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهانًا عقليًّا على صدق الفكرة، ونتائجها المستدلة منها؛

---

(١) «أوليَّة العقل» عادل ضاهر (١٧٥ ـ ١٧٧).

(٢) **انظر**: «موقف من الميتافيزيقا» زكي محمود (ط ـ ك).

بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيًا من ربِّه =؛ **أي**: أن مدار التسليم هو الإيمان)[١].

وليس من حظِّ هذه المباحث بيان المفارقة العجيبة في هذا التفريق الذي انشقَّ به زكي نجيب محمود عن أصول مدرسته التي ينتمي إليها، والتي تطرد موقفها من «الميتافيزيقيا» دون تفريقٍ بين ما هو ديني وبين ما هو فلسفي؛ كما هو مرسوم في بيان «حلقة فيينا»[٢] = فليس من حظ هذه المباحث التعرُّض لذلك[٣]، ولا الكشف عن الرؤيةِ الفلسفيَّة التي ينطلق منها الدكتور: «زكي نجيب» والتي لا تعترف بإمكان معرفةٍ قبْليَّةٍ؛ بل أساس المعرفة لديها هو ما كان نابعًا عن مُعطًى حسِّي.

وإنَّما المقصود من مناقشة دعوى كُلٍّ من «زكي نجيب محمود»، و«عادل ضاهر» في: أن التسليم بالعقائد الدينية إيمانيٌّ لا برهانيٌّ.

والحقيقة: أنَّ ما ذهبا إليه؛ من انتفاء السَّند العقلي الكاشف عن وجود حقائق غيبية = لا يعدو أن يكون مجرَّد دعوى؛ لأن النفي ليس بعلم، والعجز عن الاستدلال العقلي على تحقُّق معرفة تتخطَّى الواقع المادي؛ لا يلزم منه امتناع الاستدلال مطلقًا في واقع الأمر، ولا سلْب معقولية هذه المعرفة المتجاوِزة للحسِّ البشري. ذلك لأن هذه المعرفة المتخطية للحواس ليست قسيمة للمعرفة العقلية؛ لتحقُّق إمكان الاستدلال العقلي عليها؛ إمَّا بتوسُّط الأثر المحسوس الذي يحكم العقل بضرورة التلازم بين هذا الأثر ومؤثره؛ وَفْقًا لقانون السَّببيَّة، وإمَّا بطريقة غير

---

(١) المصدر السابق (و).

(٢) **انظر** نص هذا البيان مُلحقًا بكتاب: «رودلف كارناب ونهاية الوضعية المنطقية» (٢٦٩ ـ ٢٧٧).

(٣) **انظر** في بيان هذه المفارقة: «الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود» لعبد الله الدعجاني (٢/٤٧٦ ـ وما بعدها).

مباشرة، وذلك بأن يتوقف العِلْم بهذا الغيب على خَبَر الصادق الذي انتصبت البراهينُ العقلية على صدقه فيما أخبر به عن هذه الغيبيَّات. فليس الأمر مجرَّد شأنٍ ذاتيٍّ يتعلَّق بالذات العارفة؛ بل وجود هذه الحقائق الغيبيَّة متحقق في الخارج، والآثار دالَّة عليه.

فإذا تبيَّنَ فسادُ هذا الأصل؛ عُلِم أنَّ عقْد التلازم بين عدم العلم بِكُنْه وكيفيَّة هذه الحقائق، وبين انتفاء وجودها = باطلٌ؛ لأَنَّ البدهيَّات العقلية، والخبرة الحسيَّة تأبى هذا التلازم.

فالجهل بالكيفية لا يلزم منه الجهل بالوجود؛ فضلًا عن انتفائه؛ لإمكان العلم بوجود شيءٍ دون التحقق من كيفيته = وإلَّا للزمهم التناقُض من جهتين:

الأولى: أن إثبات المحسوس - وهو المثبت الُمسبَّب - دون سببه الغيبي تناقض؛ للضرورة العقلية القاضية بالتلازم المطَّرد بين السبب ومسبَّبه[1]، وإنْ خالف في ذلك أصحاب الوضعية في قصر مصادر المعرفة على الواقع المحسوس.

الجهة الثانية: أن إثباتهم التلازم بين الأثر المحسوس وسببه الغيبي في باب المكتَشَفات العلمية، دون ما يتَّصل بالعقائد الغيبيَّة = مَحْضُ تحكُّم يقضي العقلُ بتناقُض أصحابه.

وقد حاول بعضهم التنصُّلَ من مأزِق الوقوع في مناقضة الحقائق بإخفائه الباعثَ الحقيقي له على إنكار الغيبيَّات، وناط سبب إنكاره لما ورد به الوحي من غيبيَّات؛ بكون قسم ممَّا وردت به هذه الأحاديث طافحًا بالقَصَص التَّوراتي وبالإسرائيليَّات، وقسمٌ آخر بالاتجاهات المذهبيَّة والطائفيَّة التي سادت المجتمع العربي الإسلامي منذ وفاة

---

(١) انظر: «المعرفة في الإسلام» (٤٦٤).

النبي ﷺ حتى أواخر العصر العباسي، وقسم ثالث منها يمثِّل في حقيقته ضربًا من التواصُل واستيعابٍ للموروث الأسطوري الجاهلي.

وفي بيان القسمين الأولين، يقول «محمد شحرور»: (... من هنا نقرِّر جازمين أن كلَّ أحاديث الغيبيَّات ـ وهي أحاديث تعليم وأخبار، وليست أحاديث أحكام، المنسوبة إلى النبي [ﷺ] فيها ما يريب؛ سواءٌ ما يحكي منها عن ملكوت الله في السمٰوات العلى، وما يحكي منها عن غيب المستقبل من الزمن، وما سيحدث فيه من أحداث = **فالقسم الأول** يطفح بالقصص التوراتي وبالإسرائيليات، **والقسم الثاني** يطفح بالاتجاهات المذهبيَّة والطائفية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي منذ أن توفي النبي [ﷺ] حتى أواخر العصر العباسي، وما زالت عقابيلها مؤثرةً إلى يومنا هذا)[١].

وأمَّا القسم الثالث، فيبيِّنه «محمد عجينة» بقوله: (.. هل يمكن القول بوجود قطيعةٍ ما بشأن موقف العرب من أساطير الكائنات اللّامرئية بين الجاهلية والإسلام؟ إنَّ ما استعرضناه من المادَّة الأسطورية يبين العكسَ؛ بل يبيّن ضرْبًا من التواصُل والاستيعاب للموروث الأسطوري الجاهلي، مع تطويعه بما يتلاءم والفكر الجديد)[٢].

ووجود هذه الأساطير عن الكائنات الخرافية لها وظيفتها المعرفية عند «عجينة» ورفاقه (فلقد اضطلعت أساطير الكائنات الخرافية في المَعيش والمكتوب [كذا]؛ سواءٌ نظرنا إليها على مستوى الفرد، أو مستوى الجماعة، أو مستوى الكليَّات البشرية = بوظائف شتَّى؛ معرفية، أبستمولجيَّة. كتشكيل خطاب معرفية، واعتماد الخرافة وما يجري مجراها لغايات تعليمية، أو لردِّ المجتمع إلى الصواب بواسطة

---

(١) «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» لشحرور (١٥٧).
(٢) «موسوعة أساطير العرب» (٤٢٦).

الخرافة. . .[فـ]ـدخولُ أساطير الكائنات اللَّامرئية مجالاتٍ شتى من مستويات حياة البشر = هو بالذات ما يبين أهميتها على الصعيد النفسي، والثقافي، والأنثروبولجي. وهو ما يفسِّر دخولها فضاءاتٍ في الكتابة عديدة؛ هي: كتب قصص الأنبياء.. وكتب العقائد؛ مسْهمة في تشكيل بعض ملامح الفكر العربي الإسلامي. . .)[١].

ودعوى «تسرب» القصص التوراتي، والموروث الأسطوري الجاهلي= تفتقر إلى سند علمي يُثبتها.

والذي يُجَابَهُ به أَرباب دعوى «التسريب» هو: أنهم لا يخلو حالهم:

إمَّا أن يكونوا مقرِّين بأن هذه الحقائق الغيبيَّة قد ثبتت صحَّتها، وأخبر بها الرسول ﷺ. وإمَّا أن يكونوا غير مقرِّين بإخبار رسول الله ﷺ بها.

فإن كان الأمر الأول؛ فإنَّه يلزمهم بمقتضى هذا الإقرار: أن يلتزموا أيضًا التصديق بتحقُّق هذه الحقائق، وأنَّ لها وجودًا موضوعيًّا؛ وذلك ضرورة أنَّ خبر الرسول ﷺ لا يكون إلَّا عن أمرٍ مُطابقٍ متحقِّق ثبوته في الخارج في الحال ـ وإنْ لم يتحصَّل إدراكه الآن ـ أو المآل، وهذا هو الوجود الثابت. بخلاف «الأساطير» و«الخرافة» فإنَّها أمور ذهنية لا تحقُّق لها في الخارج.

وعلى هذا؛ فإقرارهم بالأمر الأول دون الإقرار بلازمه = عين التناقض.

وإن ادَّعوا أنَّ هذه الغيبيات لا تصح عن رسول الله ﷺ، فيلزمهم إقامة الدلائل على مُختَلِق هذه المرْويَّات. **هذا أوَّلًا**.

---

(١) المصدر السابق (٤٢٧ ـ ٤٢٨).

وثانيًا: أن يضعوا أيدينا على مواطن هذا «التسرب الأجنبي»، مع الإبانة عن أصوله المدَّعاة.

فإن لم يفعلوا ـ ولن يفعلوا ـ عُلِم زيفُ دعواهم، وخَوْضهم الباطل في هذا الباب.

وبهذا يتحصَّل: أنَّ رفض ما تضمَّنته الأدلَّة الشرعية من الغيبيَّات بدعوى أنها معرفة غير عقلية = لا يقوم على أَساس علميٍّ.

وممَّا يُكذِّب تلك الدعوى ما عُلِم ـ بداهةً ـ من هدْم الشريعة منذ أن بزغَ نورُها، وسطع فجْرُها لكلِّ ما تعلَّق به العربُ من أَوهامٍ، وخرافات عدُّوها لأنفسهم علومًا؛ كالطِيرة، والعيافة، والزجر. وغير ذلك مما افترعوه ونشروه كذبًا؛ كدعواهم خروج طائر من دم القتيل يسمَّى: الهامة. ودعوى تعرُّض الغُول لهم في أسفارهم[1].

بل إنَّ الله تعالى وصف الاعتقاد الباطل بأنَّه اعتقاد الجاهلية، فقال: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

فكيف يُدَّعَى بعدُ أنَّ ما أخبر به الشارع من حقائق يمثِّل ضرْبًا من التواصل والاستيعاب للموروث الأسطوري الجاهلي؟!!

غاية ما عند النافي = هو جهله بإمكان الاستدلال العقلي على تلك العقائد، فنَصَب جَهلَه بالإمكان مقياسًا لردِّ كلِّ حقيقةٍ جهِل دليلَها. ولا ريب أن ذلك ضرب من ضروب السفسطة.

والذي ينبغي لحْظُه في هذه الموارد؛ هو: أن أهل السُّنَّة والجماعة مع قولهم بإمكان الاستدلال العقلي على الحقائق الغيبية، إلَّا أنهم مع هذا يقرِّرون أنَّ الأدلة النقلية قد نبَّهت على الأدلة العقلية التي تُثبِت تلك

---

(١) **انظر في خرافاتهم التي كانوا يعتقدونها قبل الإسلام**: «بلوغ الأرب» للعلامة محمود شكري الآلوسي (٢/ ٣٠١ ـ ٣٦٧)، و«أديان العرب وخرافاتهم» للأب أنستاس الكرملي.

الحقائق. فما أمكن الاستدلال العقلي عليه من الغيبيَّات فلا بد أن يكون دليله العقليُّ قد دلَّ عليه الوحْي؛ ضرورة أن الله قد أكمل دينه. وهذا الكمال لا يتأتَّى مع القول بإمكان أن يستقل العقل على إثبات أمرٍ غيبيٍّ يُعَدُّ من دين الله، وتكون الدلالة السمعية قد قصُرت عن بيان ذلك؛ فإنَّ هذا ممتنع، بل لا بد أن يكون في مطاوي الأدلة النقلية ما ينبِّه على الدلائل العقلية؛ وما يُغنِي في إثبات هذه العقائد؛ سواءٌ كان ذلك بدلالة المطابقة، أو التضمُّن، أو اللُّزوم.

وبهذا يتبيَّن خطأُ مَنْ ظَنَّ أنَّ الأدلَّة الشرعية أخبارٌ محْضةٌ لا تتضمَّن الأدلة العقلية التي تثبت بها المطالب الإلٰهية، وأمور الغيب.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وكثير من أهل الكلام يظنُّ أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسُّنَّة لا يدلَّان إلا من هذا الوجْه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليَّات، والسمعيَّات. ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلَم بالكتاب والسُّنَّة = وهذا غلَطٌ منهم. بل القرآن دلَّ على الأدلة العقلية، وبيَّنها، ونبَّه عليها؛ وإن كان من الأدلَّة العقلية ما يُعلَم بالعيان، ولوازمه)[1].



(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٩٩). **وانظر كذلك**: «الرد على المنطقيين» (٣٢٢).





المبحث الأول

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالملائكة

وفيه عدة مطالب:

- المطلب الأول: سوق الأحاديث الدالة على وجود الملائكة ووجوب الإيمان بهم.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على الأَحاديث الدَّالة على وجود الملائكة.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على وجود الملائكة.

المطلب الأول

سوق الأحاديث الدالَّة على وجود الملائكة ووجوب الإيمان بهم

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - في حديث جبريل المشهور -، وفيه: «قال: **فَأَخْبِرْنِي عن الْإِيمَانِ قال: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**» متفق عليه(١).

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «**خُلِقَت الْمَلَائِكَةُ من نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ من مَارِجٍ من نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ**» أخرجه مسلم(٢).

وعنها رضي الله عنها أنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَنْزِلُ في الْعَنَانِ وهو السَّحَابُ فَتَذْكُرُ الْأَمْرَ قُضِيَ في السَّمَاءِ، فَتَسْتَرِقُ الشَّيَاطِينُ السَّمْعَ فَتَسْمَعُهُ، فَتُوحِيهِ إلى الْكُهَّانِ، فَيَكْذِبُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ من عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ**» أخرجه البخاري(٣).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «**يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ في صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وهو أَعْلَمُ بِهِمْ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ**» متفق عليه(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب: الإيمان، باب «سؤال جبريل النبي ﷺ» (١/ ٢٧ - رقم [٥٠])، وأخرجه مسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان الإيمان والإسلام..» (١/ ٣٧ - رقم [٨])، واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب «الزهد والرقائق»، باب «في أحاديث متفرقة» (٤/ ٢٢٩٤ - رقم [٢٩٩٦]).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «ذِكْر الملائكة»، (٣/ ١١٧٥ - رقم [٣٠٣٨]).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «مواقيت الصلاة»، باب «فضل صلاة العصر» (١/ ٢٠٣ - رقم [٥٣٠])، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليها» (١/ ٤٣٩ - رقم [٦٣٢]).

وعن سَمُرة رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: «**رأيت اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي قالا: الذي يُوقِدُ النَّارَ مَالِكٌ خَازِنُ النَّارِ، وأنا جِبْرِيلُ وَهَذَا مِيكَائِيلُ**» أخرجه البخاري(١).

بإنعام النَّظَر في الأَحاديث المتقدمة يتقرَّر من جُمْلتها أُمورٌ:

الأمر الأول: إثبات وجود الملائكة الكرام، وجودًا موضوعيًّا.

الأمر الثاني: أَنَّ الإيمان بهم يُعَدُّ من مباني الإيمان العظام. **ومعنى ذلك:** أنَّ الكفر بهم هو في حقيقة الأمر كفْر بالله، ورسله، وكتبه.

الأمر الثالث: أَنَّهم مَرْبوبون، مخلوقون، منقادون لطاعة الله تعالى ولازمُ هذه الطاعةِ: أنهم أحياءٌ ناطقون.

الأمر الرابع: أَنَّ النُّور مادَّةٌ خلقهم الله منها.

الأمر الخامس: أنَّ الله تعالى رتَّب لهم وظائف يقومون بها؛ فمنهم الموكَّل بالوحي، ومنهم الموكَّل بجهنَّم، ومنهم الموكَّل بالقَطْر، ومنهم الموكَّل بكتابة أفعال العباد.. .إلخ هذه الوظائف، والأعمال التي نيطت بهم.

وبهذه الأمور نطق الكتاب العزيز، وانعقد إجماع المسلمين. فأمَّا الدلائل من القرآن الكريم، فدونك نُبَذًا يتقرر بها ما سلف:

قال تعالى ـ ذاكرًا **مباني الإيمان** ـ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وقال جل وعلا ـ مبيِّنًا **كُفْر من أنكر وجود الملائكة**: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦].

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «إذا قال أحدكم: آمين والملائكة في السماء آمين» (٣/ ١١٨٢ ـ رقم [٣٠٦٤]).

وفي **استسلامهم لربهم، وخضوعهم له، وعبادتهم إيَّاه، وخوفهم منه**، يقول تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩، ٢٠]، وقال تبارك وتقدَّس: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦، ٢٧]، وقال جل وعلا: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

وأخبر ـ سبحانه ـ أنها **تنزل إلى الأرض ثم تصعد إلى السماء، وأنَّ من أجلِّ الأعمال الموكَلة إليهم: تبليغ وحْيه ـ سبحانه ـ إلى أنبيائه ورسله**؛ قال ﷻ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤].

ومن أعمالهم: **نُصْرة المؤمنين، وقتال الكافرين**، قال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: ٩]، وقال: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢]، وقال: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٤٠].

ومما أوكله الله تعالى إليهم: **كتابة أعمال العباد**؛ قال ـ سبحانه ـ: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠، ١١].

ونَعَتَهُم تبارك وتعالى بأنهم **على الطاعة مَجْبولون**، فلا تقع منهم المعصية؛ لأنهم مجرَّدون عن سببيْها: الشهوة، والغضب. قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

والآيات في هذا الباب كثيرة، ليس المقامُ مقام استيفاءٍ لها.

وأمَّا الإجماع: فقد نقله غيرُ واحدٍ؛ منهم الإمام ابن القطَّان رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: (واتفقوا أنَّ الملائكةَ حقٌّ، واتفقوا أنَّ جبريلَ وميكائيل ملكان رسولان لله ﷻ مُقرَّبان عظيمان عند الله تعالى، واتفقوا أنَّ الملائكة كلَّهم مؤمنون فضلاء، وأجمع المسلمون أنَّ الملائكة مجبولون على طاعة الله ﷻ معصومون من الغَلَطِ، والخلافِ على الله..)[1].

وقال الطُّوفي: (قوله ﷻ: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٧، ٩٨].

الآيتان فيهما إثبات الملائكة، وهم أحد أركان أصول الدِّين. ومتعلَّقات الاعتقاد.. ونصوص الكتب الإلـٰهية، وإجماع الرُّسل = على إثبات الملائكة..)[2].



(١) «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٣٤ ـ ٣٦).

(٢) «الإشارات الإلـٰهية» (١/ ٢٨٢).

المطلب الثاني

سوق دعاوى المعارضين على الأحاديث الدالَّة على وجود الملائكة

وقد نازَع في ثبوت هذه الحقيقة ـ أعني: الملائكة ـ الباطنية؛ حيث ينكرون الملائكة، ويتأولون الملائكة بأنهم دعاتهم إلى نحلتهم. قال البغدادي: (والباطنية... ينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي، والأمر، والنهي. بل ينكرون أن يكون في السماء مَلَك، وإنما يتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بِدعتهم..)[1]. **ويدخل فيمن خالف في هذا الأصل** = كلُّ من أنكر وجود حقائق غيبية؛ بناءً على أصلهم الباطل في ردِّ كلِّ معرفة تتخطى الواقع الماديَّ، و«الملائكة» ينتظمها هذا النفي الكلِّيِّ لِزامًا؛ لكونها حقيقة مغيَّبة عنَّا. وقد وقع التصريح منهم أيضًا بذلك.

وفي بيان موقفهم يقول «بسَّام الجمَل»: (قد عَمِل المُتخيَّل الإسلامي على تجاوز سكوت القرآن عن حقيقة الملائكة، وعن وصف ملامحها، وهيئتها؛ فاعتبرها كائنات نورانية، لها أجسام لطيفة قادرة على أن تتشكَّل الأشكال المختلفة، ولها أجنحة تطير بها. وقد جعل هذا المتخيَّل بعضَ الملائكة من حملة العرش... المتخيَّل الإسلامي جعل للمَلاك جناحًا لم تقتصر وظيفته على الطيران، والانتقال بين السماء والأرض؛ وإنما اتُّخِذ أداةً للضرب. ومعلوم أن صورة المَلَك ذي الجناحين ـ أو أكثر ـ لا أصل لها في القرآن. ولكن المتخيَّل الجَمْعيَّ استعار هذه الصورة من ثقافات أخرى، وأضاف إليها من العناصر، وألحق بها من الوظائف ما جعلها مُعبِّرةً عن أحلام الجماعة الإسلامية، وعن تمثُّلها لطَوْر متميِّز من تاريخ الإسلام؛ حين كان لهذه «الكائنات اللَّامرئية» حضورٌ مباشر ومحسوس وقتئذٍ. ولذلك لا تستغرب أن يجعل المسلمون للملائكة أجنحة)[2].

---

(١) «الفرْق بين الفِرَق» (٢٧٩ ـ ٢٨٠). (٢) «أسباب النزول» (٣٩١).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على وجود الملائكة

ومَن أنعم النظر في أعطاف هذا النص = تبيَّن له صنوفٌ من المغالطات؛ فإسناده وصْف الملائكة في كونها كائنات نورانية لها أجسام لطيفة... = إلى المتخيَّل الإسلاميِّ تلبيس ظاهر، لا يُسْنده أثارةٌ من علم حتَّى نصير إليه؛ بل هو ذاهب مع التخرُّص. فليس معه إلَّا التشكيك. والذي يعلمه عوامُّ المسلمين ـ ناهيك عن علمائهم ـ أن تلك النعوت المذكورة هي حصيلة استقراءٍ لما تضمَّنه الوحيُ؛ كتابًا وسُنَّةً. فليس للخيال في مَسارِح العقائد مدْخل؛ بل هو الوقوف عند موارد النصوص. ودعوى أنها من توليد المخيال الإسلامي لم يُقِم عليها برهانًا ليُنظَر فيه.

والعجب كل العجب أن يتمادى «بسَّام الجمل» في سفسطته، فينكر ورود وصف الملائكة بأن لهم أجنحةً مثنى وثلاث ورباع، وأنهم يتشكَّلون في صُورٍ كريمةٍ. ويعزو ذلك إلى المتخيَّل الإسلامي بزعمه!! وأنَّ القرآن غفل عن ذلك؛ مع ورود ذلك في القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: ١].

وأثبت ـ سبحانه ـ تشكُّل المَلَك في سياقِ ذكره لقصَّة إرساله إلى مريم، فقال ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم: ١٦ ـ ١٩].

وقد ثبتت السُّنَّة بذلك ـ كما سبق إيراده في حديث جبريل عليه السلام،

لَمَّا أتى إلى النبي ﷺ في صورة رجل يكلِّمه ويسمعه[١] ـ. وكذلك حديث موسى عليه السلام لَمَّا جاءه مَلَك الموت، فقال له: أَجِب ربَّك. فلطم موسى عليه السلام عينَ مَلَكِ الموتِ، ففقأها..)[٢].

قال أبو العباس القرطبي رحمه الله: (قد تقدَّم القولُ في تَمثُّل الملائكة في الصور المختلفة، وأنَّ لهم في أنفسهم صورًا خلقهم الله تعالى عليها، وأنَّ الإيمان بذلك كُلِّه واجبٌ؛ لما دَلَّ عليه السمع الصادق..)[٣].

وبهذا يتضح شَغَفُ «بسَّام الجمل» وأضرابِهِ[٤] بالمغالطات، ومجابَهة الحقائق بمِعْول التشكيك. ولا ريب أنَّ التشكيك صَنْعةُ مَنْ أفلسَ عن إقامة البراهين على بُطلان حقيقةٍ ما.

والدَّافع لأمثال هؤلاء في الوقوع في حمْأة المغالطات، وإنْكار البدهيَّات وقوعهم في التبعيَّةِ العمياء لمنهج المدرسة الاستشراقية التي اتَّخذت من التشكيك وتثوير المغالَطات أداةً لتقويض ما ثبت بالدلائل الشرعيَّة، ولو أدَّى ذلك إلى الخروج إلى مخالفة العقل نفسِه.

وفي مثل هؤلاء المقلِّدين يقول ابن تيمية رحمه الله: (... وأقوامٌ يدَّعون أنهم يعرفون العلوم العقلية، وأنها قد تخالف الشريعة. وهم من أجهل الناس بالعقليات والشرعيات. وأكثر ما عندهم من العقليَّات أمورٌ قلَّدوا مَنْ قالها؛ لو سُئلوا عن دليل عقليٍّ يدلَّ عليها لعجزوا عن بيانه، والجواب عمَّا يعارضه.

---

(١) سبق تخريجه. (٢) سبق تخريجه.

(٣) «المفهم» (٦/ ٣٥٩).

(٤) **انظر ـ مثلًا ـ:** «موسوعة أساطير العرب» لمحمد عجينة. حيث عَقَد مبْحَثًا وَسَمَهُ بـ«الجن والملائكة والشيطان في الأساطير الدينية». ثمَّ عَدَّ من ذلك: الأساطير المتعلقة بالملائكة، وكونها أجسامًا لطيفة قادرة على التشكُّل (٤٠٣)، ووجود إسرافيل، وجبريل، وميكائيل (٤٠٣)، ثم خلط ما صحَّ وروده وثبت في الملائكة بما لم يقم عليه دليل؛ وإنما هو من الخرافات والأساطير؛ إيهامًا وتلبيسًا بأن الجميع من بابَةٍ واحدةٍ. **انظر:** (٤٠٤ ـ ٤٠٦).

ثمَّ؛ من العجائب: أنَّهم يتركون اتِّباع الرسل المعصومين، الذين لا يقولون إلا الحقَّ، ويُعرِضون عن تقليدهم، ثم يقلِّدون في مخالفة ما جاءوا به: مَنْ يعلمون أنه ليس بمعصوم، وأنه قد يُخطئ تارةً، ويصيبُ أخرى)[١].

ولا يصلح في باب تقريب المسائل العلمية إلَّا أن تُقام الحقائق على سُوق الدليل، وحَيْثُ عُدِم، فلا التفات إلى مجرَّد الاستبعاد، والإحالة.

وممَّن نازَع أيضًا في إثبات حقيقة الملائكة = الفلاسفة. حيث عدُّوها «روحانيات»، أو «قوى نفسانية» أو «عقولًا»؛ **أي**: أنها أعراضٌ ليست بأجسام؛ كما نطقت بذلك الأدلَّة. وهذا ـ كما تراه ـ بيِّنٌ في «رسائل إخوان الصفا». وفي ذلك يقولون: (الملائكة الموصوفون بهذه الصفات، المنسوبون إلى هذه الدرجات... منهم تُشرِق القوة النفسانية، وبهم تضيء القوة العقلية. فهم إذن أشخاصهم نفسانية، وأرواحهم عقلية، وموادُّهم إلـٰهية. فهم لا يضيق بهم المكان، ولا يغيِّرهم طول الزمان عن أفعالهم، والمكان عن كيانهم)[٢].

وقالو أيضًا: (واعلم أيها الأخ؛ أنه ينحطُّ من دائرة الشَّمس إلى عالَم الأرض دائرة لموضع ملائكة تسميها الحكماء: روحانيَّات..)[٣].

وهذه الروحانيات هي المعبَّر عنها بـ«العقول العشرة». وهي ليست أَجسامًا، ولا في أجسام.

قال «الفارابي»: (المبادئ التي بها قوام هذه الأجسام والأعراض... لها ستُّ مراتب عظمى؛ كلُّ مرتبة منها تحوزُ صنفًا منها: السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية،

---

(١) «الرد على المنطقيين» (٢٧٣ ـ ٢٧٤). (٢) «رسائل إخوان الصفا» (٤/ ٢١٦).
(٣) المصدر السابق (٤/ ٢١٧).

العقل الفعَّال في المرتبة الثالثة.. فثلاثة منها ليست أجسامًا؛ وهي: السبب الأول، والثواني، والعقل الفعَّال... فالأوَّل هو: الذي ينبغي أن يُعتقَد فيه أنه هو الإلـه. وهو السبب القريب لوجود الثواني، ولوجود العقل الفَعَّال. والثواني هي: أسبابُ وجود الأجسام السماويَّة، وعنها حصلت ظواهر هذه الأجسام. والثواني؛ هي: التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون، والملائكة، وأشباه ذلك.. والعقل الفعَّال ذاته واحدةٌ أيضًا... [و] هو الذي ينبغي أن يُقال: إنه الروح الأمين، وروح القُدُس، ويُسمَّى بأشباه هذين من الأسماء)[1].

والعقل الفعَّال هو الذي يعبِّر عنه ابن سينا أحيانًا بجبريل، أو الروح الأمين؛ الذي يتلقى عنه النبي الوحي بالفيض الصادر عن العقل الأول (الله) مرورًا بعقول التسعة إلى العقل الفعَّال (العقل العاشر) المكلَّف بما تحت فلك القمر، والذي يفيض على عقل النبي المُنْفعل، ثم إلى قوَّته المتخيَّلة.

وفي بيان ذلك يقول «ابن سينا»: (فإذًا: النبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فَضَلَها، والوحْي هذه الإفاضة، والمَلَك هو هذه القوة المقبولة المفيضة؛ كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكُلِّي، مُجْراة عنه؛ لا لذاته، بل بالعرض..)[2]. ونَعْتُ ابن سينا ما يسميه بـ«العقل الفعَّال» بجبريل أو الروح الأمين إنَّما هو تلبيس وإيهام منه بأنَّ التلقي من العقل الفعال والاتصال لا يكون إلَّا للأنبياء، في حين إنّه يقرر في موطن آخر أن ذلك حاصل لنفوس البشر جميعًا، فتراه يقول: (والذي عليه المشرقيُّون أنَّ الاستكمال التَّام بالعلم إنَّما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل

---

(١) «كتاب السياسة المدنية» (٣١ ـ ٣٢).

(٢) «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» (١٢٤ ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، **وانظر كذلك**: «آراء أهل المدينة الفاضلة» (١٧٣، ١٧٧، ١٧٨).

الفعَّال. نحن إذا حصَّلنا الملكة ولم يكن عائق = كان لنا أن نتصل به متى شئنا، فإنَّ العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضرٌ بنفسه، وإنَّما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه)(١).

وقد ذهب إلى قريب مما ذهب إليه الفلاسفةُ = الشيخ محمد عبده حيث جعل مدلول «الملائكة» نوازع الخير، وأنكر أن تتمثل بالتماثيل الجسمانية، وفي ذلك يقول: (إنَّ إلهام الخير والوسوسة بالشَّر مما جاء في لسان صاحب الوحي [ﷺ]، وقد أُسندا إلى هذه العوالم الغيبيَّة وخواطر الخير التي تُسمَّى إلهامًا، وخواطر الشَّرِّ التي وسوسة كل منهما محلُّه الرُّوح، فالملائكة.. إذن أرواح تتصل بأرواح النَّاس فلا يَصحُّ أن تتمثَّل الملائكة بالتماثيل الجسمانية المعروفة لنا)(٢).

والحامل لهؤلاء الفلاسفة على جعْل الملائكة «عُقُولًا»، و«قُوىً»، و«روحانيات»... إلخ. هو إرادتهم التوفيق بين ما تلقَّوه عن أسلافهم من فلاسفة حرَّان الصابئة عَبَدَة الكواكب ومن غيرهم، القائلين بـ«العقول العشرة» وأنها قديمةٌ أزليَّة، وبين ما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة من إثبات وجود الملائكة، وأن لها وظائفَ ومقاماتٍ = فلم يحالفهم التوفيق في هذا التلفيق!!

وأمَّا محمد عبده فإنَّ معضلته التي ساقته إلى هذه المَزَالقِ = افتتانُه بالحضارة الغربيَّة التي عاين بعض معطياتها، مما أحدث عنده حالة من الانهزامية والاستلاب أمام هذا المُنجَز الغربي، فراح يطوع دلائل الشَّرع لتتوافق مع العقليَّة الغربيَّة الماديَّة(٣).

---

(١) «التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو» لابن سينا (٩٥ ـ ضمن أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة).
(٢) «تفسير المنار» (٢٦٧).
(٣) **انظر**: «الفكر العربي في عصر النهضة» ألبرت حوراني (١٥٣).

وقد ثبت بالضَّرورة الشرعية أن الملائكة المُخْبَر عنها في الشَّرع، تخالف في حقيقتها المعاني التي يقصدها هؤلاء الفلاسفة؛ من وجوه:

فمنها: أنه قد ثبت بالنَّصِّ والإجماع أنهم مخلوقون مرْبوبون. والمتفلسفة يزعمون أن العقل الأوَّل ربُّ كل ما سوى الربِّ عندهم[(١)]. وأن العقل العاشر المسمَّى بـ«العقل الفعَّال» هو ربٌّ ومُبدِعُ كلِّ ما تحت فلك القمر[(٢)]. ومعلومٌ كُفْر هذا القول الذي لم يقل به أحدٌ من اليهود والنصارى ومشركي العرب[(٣)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (والملائكة من الأعيان، لا من الأعراض؛ فهي من المخلوقات باتفاق المسلمين، وليس بين أهل الملل خلاف في أن الملائكة جميعهم مخلوقون، ولم يجعل أحد منهم المصنوعات نوعين: عالَم خلْق، وعالَم أمْر = بل الجميع عندهم مخلوق. ومن قال: إن قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] أريد به هذا التقسيم الذي ذكره = فقد خالف إجماع المسلمين)[(٤)].

الوجه الثاني: أنَّ ما زعموه من الجواهر الروحانية، والعقول والنفوس = لا يخرج عن كونه وجودا ذاتيًّا لا موضوعيًّا، والملائكة المُخبَر عنها في الشرع لها وجودٌ في الخارج، وقد أخبر الله عن مجيئهم إلى إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخطابهم له في صورة البشر أحيانًا، فقال جلَّ وعلا: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ۝٦٩ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٦٩، ٧٠].

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين» (١٠٢).
(٢) انظر: «دقائق التفسير» (٦/ ٤١٦).
(٣) انظر: «الرد على المنطقيين» (١٢).
(٤) «بغية المرتاد» (٢٣١ ـ ٢٣٢).

وقد ثبت أيضًا مجيء جبريل إلى النبي ﷺ في صورة دحية الكلبي[١]، وفي صورة أعرابي ـ كما تقدَّم ـ.

وأثبتت السُّنَّة لهم صفات:

منها: **الحياء**، كما صحَّ الخبر عن النبي ﷺ أنه قال في وصْف عثمان ﷺ: «**ألا أَسْتَحِي من رَجُلٍ تَسْتَحِي منه الْمَلَائِكَةُ**»[٢].

وكذلك: المحبة للصالحين من عباد الله. كما قال ﷺ: «**إذا أَحَبَّ الله العبد نَادَى جِبْرِيلَ: إن اللهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبَّهُ، فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ، فَيُنَادِي جِبْرِيلُ في أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ**»[٣].

وقد أخبر النبي ﷺ عن رؤيته لجبريل عليه السلام في صورته التي خُلق عليها مرتين، وأنه رآه وله ستمائة جناح[٤].

فقول الفلاسفة بأن العقل الفعَّال هو جبريل؛ مخالفٌ لهذه الأدلة، فإن العقل الفعَّال ليس له جناح، ولا جناحان؛ فضلًا عن أن يكون له تحقُّق في الأعيان. والعقل الفعَّال لا يتصور في صورة دحية الكلبي، ولا في صورة الأعرابي[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «فضائل القرآن»، باب «كيف نزول الوحي» (٤/ ١٩٠٥ ـ رقم [٤٦٩٥])، ومسلم في كتاب «فضائل الصحابة»، باب «من فضائل أم سلمة أم المؤمنين ﷺ»، (٤/ ١٩٠٦ ـ رقم [٢٤١٥]).

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «فضائل الصحابة ﷺ»، باب «فضائل عثمان بن عفان ﷺ» (٤/ ١٨٦٦ ـ رقم [٢٤٠١]).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «الأدب»، باب «المِقَةُ من الله تعالى» (٥/ ٢٢٤٦ ـ رقم [٥٦٩٣])، ومسلم في: كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «إذا أحب الله عبدًا حببه إلى عباده»، (٤/ ٢٠٣٠ ـ رقم [٢٦٣٧]).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «إذا قال أحدكم: آمين.» (٣/ ١١٨١ ـ رقم [٣٠٦٠]) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «في ذكر سدرة المنتهى»، (١/ ١٥٨ ـ رقم [١٧٤]).

(٥) **انظر**: «الصفدية» (١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).

فكلُّ هذه الأدلَّة، وغيرها مما لم يُذكر تدلُّ على أن الملائكة الكرام لها تحقُّق في الخارج، وأن حقيقتها تخالف دعوى الفلاسفة في الملائكة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: (فإنَّ الله وصف الملائكة بصفات تقتضي أنهم أحياء، ناطقون، خارجون عن قوى البشر، وعن العقول، والنفوس التي تثبتها الفلاسفة = فعُلِم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء ليسوا مطابقين لما يقوله هؤلاء)[١]. وقال: (الموجودات العقلية التي يثبتها هؤلاء من واجب الوجود؛ كالعقول العشرة = هي عند التحقيق: لا توجد إلا في الأذهان؛ لا في الأعيان...)[٢].

وبهذا يتحصَّل: بطلان من أنكر وجود الملائكة الكرام، أو أثبت لهم حقيقة تخالف ما استقرَّت عليه الدلائل الشرعية، والدلائل العقلية؛ حيث إن العقل يستدل على وجودهم بواسطة آثارهم المحسوسة، كما ثبت من رؤية الصحابة لهم في صُورٍ غير الصورة التي خُلقوا عليها. وكذلك ما ثبت من قِتالها مع المؤمنين؛ كما ثبت في الصحيح من حديث سعد بن أبي وقَّاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: (**رأيتُ عن يَمِينِ رسول الله ﷺ وَعَنْ شِمَالِهِ يوم أُحُدٍ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا ثِيَابُ بَيَاضٍ ما رَأَيْتُهُمَا قَبْلُ ولا بَعْدُ؛ يَعْنِي: جِبْرِيلَ، وَمِيكَائِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ**)[٣]. وقد قرر هذه الحقيقة القرآن كما في سورة الأنفال وغيرها، وقد سبق سوق الآيات المتعلِّقة بذلك في أوائل المبحث.

لذا قال الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (وتظاهرت الرِّوايات بأنَّ الملائكةَ عملت يوم بدرٍ، وقاتلت)[٤].

* * *

(١) المصدر السابق (١/ ١٩٩). (٢) المصدر السابق (١/ ٢٤٣).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «اللباس»، باب «الثياب البيض» (١٢٤٩ - رقم [٥٨٢٦])، ومسلم في «صحيحه»، كتاب «الفضائل»، باب «قتال جبريل وميكائيل عن النبي ﷺ» (٤/ ١٨٠٢ - رقم [٢٣٠٦]).

(٤) «الجامع لأحكام القرآن» (٤/ ٨١).

المبحث الثاني

دَفْع دَعْوى المُعارِض العقلي
عن الأحاديث الدالة على وجود الجن والشياطين

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق الأحاديث الدالة على وجود الجن والشياطين.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدالة على وجود الجن والشياطين.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض عن الأحاديث الدَّالة على وجود الجِنِّ والشياطين.

المطلب الأول

سوق الأحاديث الدَّالة على وجود الجن والشَّياطين

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ، كان يقول: **«أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ الذي لا إِلَـهَ إلا أنت الذي لا يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ يَمُوتُونَ»** متفق عليه[(١)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إِنَّ عِفْرِيتًا من الْجِنِّ تَفَلَّتَ عليَّ الْبَارِحَةَ لِيَقْطَعَ عَلَيَّ صَلَاتِي فَأَمْكَنَنِي الله منه»** متفق عليه[(٢)].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إِنَّ بِالْمَدِينَةِ نَفَرًا من الْجِنِّ قد أَسْلَمُوا، فَمَنْ رَأَى شيئًا من هذه الْعَوَامِرِ فَلْيُؤْذِنْهُ ثَلَاثًا، فَإِنْ بَدَا له بَعْدُ فَلْيَقْتُلْهُ فإنه شَيْطَانٌ»** أخرجه مسلم[(٣)].

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما مِنْكُمْ من أَحَدٍ إلا وقد وُكِّلَ بِهِ قَرِينُهُ من الْجِنِّ»** قالوا: وَإِيَّاكَ يا رَسُولَ اللهِ؟ قال: **«وَإِيَّايَ إلا أَنَّ اللهَ أَعَانَنِي عليه فَأَسْلَمَ فلا يَأْمُرُنِي إلا بِخَيْرٍ»** أخرجه مسلم[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري مختصرًا في: كتاب «التوحيد»، باب «قول الله تعالى: ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]» (٦/ ٢٦٨٨ ـ رقم [٦٩٤٨])، ومسلم في: كتاب «الذكر والدُّعاء»، باب «التعوُّذ من شر ما عمل ومن شرِّ ما لم يعمل» (٤/ ٢٠٨٦ ـ رقم [٢٧١٧]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الأنبياء»، باب «قول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ﴾ [صٓ: ٣٠]» (٣/ ١٢٦٠ ـ رقم [٣٢٤١])، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصَّلاة»، باب «جواز لعن الشَّيطان في أثناء الصلاة» (١/ ٣٨٤ ـ رقم [٥٤١]).

(٣) أخرجه مسلم في: كتاب «السلام»، باب «استحباب قتل الوزغ» (٤/ ١٧٥٧ ـ رقم [٢٢٣٦]).

(٤) أخرجه مسلم في: كتاب «صفات المنافقين وأحكامهم»، باب «تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس» (٤/ ٢١٦٧ ـ رقم [٢٨١٤]).

وعن جابر رضي الله عنه: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَحْضُرُ أَحَدَكُمْ عِنْدَ كل شَيْءٍ من شَأْنِهِ حتى يَحْضُرَهُ عِنْدَ طَعَامِهِ» أخرجه مسلم(١).

وفي البخاري من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «إِنَّه لا يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ جِنٌّ ولا إِنْسٌ ولا شَيْءٌ إلا شَهِدَ له يوم الْقِيَامَةِ»(٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ على قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إذا هو نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ، يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ: عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ»(٣).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أُذِّنَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ له ضُرَاطٌ حتى لا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ، فإذا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ أَقْبَلَ فإذا ثُوِّبَ أَدْبَرَ، فإذا سَكَتَ أَقْبَلَ، فلا يَزَالُ بِالْمَرْءِ يقول له: اذْكُرْ، ما لم يَكُنْ يَذْكُرُ، حتى لا يَدْرِيَ كَمْ صلَّى» متفق عليه(٤).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمس فَدَعُوا الصَّلَاةَ حتى تَبْرُزَ، وإذا غَابَ حَاجِبُ الشَّمس فَدَعُوا الصَّلَاةَ حتى تَغِيبَ، ولا تَحَيَّنُوا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمس ولا غُرُوبَهَا؛ فَإِنَّهَا تَطْلُعُ

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الأشربة»، باب «استحباب لعق الأصابع..» (٣/ ١٦٠٧ ـ رقم [٢٠٣٣]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الأذان»، باب «رفع الصوت بالنداء» (١/ ٢٢١ ـ رقم [٥٨٤]).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «الكسوف»، باب «عقد الشيطان على قافية الرأس..» (١/ ٣٨٣ ـ رقم [١٠٩١])، ومسلم في: كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب «ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح» (١/ ٥٣٨ ـ رقم [٧٧٦]).

(٤) أخرجه البخاري في: كتاب «الكسوف»، باب «يفكر الرجل الشيء في الصلاة» (١/ ٤٠٩ ـ رقم [١١٦٤])، ومسلم في: كتاب «الصلاة»، باب «فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه» (١/ ٢٩١ ـ رقم [٣٨٩]).

بين قَرْنَيْ شَيْطَانٍ ـ أو: الشَّيْطَانِ ـ» متفق عليه[١].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: **«يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فيقول: من خَلَقَ كَذَا، من خَلَقَ كَذَا، حتى يَقُولَ: من خَلَقَ رَبَّكَ؛ فإذا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللهِ وَلْيَنْتَهِ»** متفق عليه[٢].

بالنَّظَرِ في أَعْطَافِ تلك الأحاديث؛ فإنَّها تدلُّ على مسائل؛ منها:

- **المسألة الأولى:** تقرير وجود الجن والشياطين، وأن لهم تحقُّقًا موضوعيًّا.
- **المسألة الثانية:** بيان المادة التي خُلقوا منها؛ وهي النَّار.
- **المسألة الثالثة:** بيان قدرتهم على التشكُّل في صور الإنس، والبهائم، واستراق السمع.
- **المسألة الرابعة:** إمكان رؤيتهم في الصورة التي تشكَّلوا بها.
- **المسألة الخامسة:** ثبوت تكليفهم.
- **المسألة السادسة:** أنَّ لهم قدرةً على النفوذ إلى باطن الإنسان.
- **المسألة السابعة:** أَنَّهم يأكلون، ويشربون.

وجملة هذه المسائل، وغيرها قد جرى الكتاب العزيز بتقريرها وبيانها في أكثر من ثلاثين موضعًا؛ منها:

ـ قول الرب تبارك وتعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمٰن: ١٤، ١٥].

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «صفة إبليس وجنوده» (٣/ ١١٩٣ ـ رقم [٣٠٩٩])، ومسلم في: كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها»، (١/ ٥٦٨ ـ رقم [٨٢٩]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «صفة إبليس وجنوده» (٣/ ١١٩٤ ـ رقم [٣١٠٢])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها» (١/ ١١٩ رقم [١٣٤]).

ـ وقال جل وعلا: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧].

ـ وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ـ وقال ﷻ: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٧].

ـ وقال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ ۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ ۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ [سبأ: ١٢].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا﴾ الآيات [الجن: ١، ٢].

وغيرها من الأدلة.

وقد انعقد إجماعُ المسلمين على ذلك؛ بل وأقرَّ بذلك طوائف المشركين، واليهود، والنصارى، والمتفلسفة. واعتنى أهل العلم بنقل هذا الإجماع في أسفارهم. ومن أولئك: أبو محمد ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ قال: (قد جاء النَّصُّ بذلك ـ أي: بإثبات وجودهم ـ، وبأنهم أُمَّة عاقلة، مميِّزة، متعبِّدة، موعودة، متوعَّدة، متناسلة، يموتون. وأجمع المسلمون كلُّهم على ذلك، نعم؛ والنصارى، والمجوس، والصابئون، وأكثر اليهود؛ حاشى السامرة فقط)[1].

ـ والقاضي أبو طالب عقيل بن أحمد القضاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ قال: (والإجماع أيضًا متقرِّر في وجود الجنِّ في العالَم. فقد أصفق على ذلك أهل الإسلام قاطبةً؛ إلَّا من لا يُعتدُّ بخلافه من المبتدعة؛ نعم، وقد كان أهل الجاهلية يعترفون بوجود الجنِّ؛ حتى إنهم إذا وصفوا كاهنًا؛ قالوا: كان له رئي من الجنِّ. وكانوا يسمُّون التابع من الجنِّ رئيًّا؛ حسبما هو مذكور في السِّيَر، وغيره)[2].

(١) «الفصل» (٥/ ١١١).

(٢) «تحرير المقال في موازنة الأعمال» (٢/ ٧٤١).

قال ابن القطان رَحِمَهُ اللهُ: (وأجمع المسلمون من أهل السُّنة على الإيمان بالجنِّ، وعلى أنَّ لهم ثوابًا وعقابًا، وعلى أنهم مأمورون، مكلَّفون. وأجمعوا على أن الجنَّ يأكلون، ويشربون، ويجامعون، ويُولَد لهم. وأجمعوا على أن لإبليس ذرِّيَّة. وأجمعوا على أن الشياطين أمكنهم الله تعالى من أن يتحوَّل أحدهم وينتقل من حالٍ إلى حال، فيتمثَّل مرَّة في صورة، ثم مرة في أخرى، ومرَّة يصل إلى السماء فيسترق السمع، ومرة يصل إلى قلب ابن آدم فيوسوس له، ومرة يجري من ابن آدم مجرى الدم. وأجمعوا على أن الإيمان بأن الشياطين تتخبَّط مِن بني آدم مَن سلَّطها الله عليه، وأمْكنها منه كما شاء، وكيف شاء)[1].

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: (هذا أَصْلٌ مُتَّفَقٌ عليه بين الصَّحابة والتَّابعين لهم بإحسان، وأَئمَّةِ المسلمين، وسائر طوائف المسلمين أهل السُّنَّة والجماعة، وغيرهم = لم يخالف أحدٌ من طوائف المسلمين في وجود الجنِّ، ولا في أنَّ الله أرسل محمَّدًا ﷺ إليهم. وجمهور طوائف الكفَّار على إثبات الجنّ. أمَّا أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مقرُّون بهم كإقرار المسلمين، وإنْ وُجد فيهم من ينكر ذلك)[2].

فالعلمُ القَطْعيُّ حاصلٌ بوجودِ الجنِّ، وبتكليفِهِم. وهذه القطعيَّة هي مُحصَّلُ ضرورتين: الضرورة السمعيَّة. كما سبق إيراده من دلائل الكتاب والسُّنَّة، وما ترتب عليهما من الإجماع؛ بل قد تواترت أخبار الأنبياء بذلك[3]. فالعِلمُ بوجودهم من هذه الحيثية هو من العلم العام، الذي لا يختصُّ بمعرفته طائفة من الناس، دون أخرى.

---

(١) «الإقناع» (١/ ٣٦ ـ ٣٨).

(٢) «إيضاح الدلالة في عموم الرسالة» لابن تيمية (٢/ ٩٩ ـ ١٠٠ ـ ضمن مجموعة الرسائل المنيرية)، **وانظر له**: «الصفدية» (١/ ٢٤١)، و«الرد على المنطقيين» (٤٧٠).

(٣) **انظر في بيان ذلك**: «إيضاح الدلالة» (١٠٠).

وأمَّا الضَّرورة الأُخرى؛ فهي: الضَّرورة العقليَّة الحسِّيَّة، التي تَقْضي بوجود الجنِّ؛ ذلك أَنَّ العقلَ يستدلُّ بآثارهم المَحْسوسة في الوجُودِ على تحقُّقِ وجودهم؛ جَرْيًا على وَفق قانون السببيَّة، فما من إنسان إلا ويجد من أثر وسْوستهم، ومن أثرهم أيضًا: ما يتسلَّطون به على بعض الخلق بالصَّرع، فيتكلَّم الجنِّي على لسان المصروع بكلامٍ يقطعُ سامعُه بأنه ليس من كلام المصروع.. إلى غير ذلك من الآثار الدالَّة على وجودهم.

فليس صحيحًا إذًا زعمُ القاضي عبد الجبار بأن ليس هناك طريق لإثبات وجودهم سوى السمع، وفي ذلك يقول: (اعلم أنَّ الدليل على إثبات وجود الجن = السَّمع دون العقل، وذلك أنَّه لا طريق للعقل إلى إثبات أجسام غائبة؛ لأنَّ الشيء لا يدل على غيره من غير أن يكون بينهما تعلق كتعلُّق الفعل بالفاعل.. ولا يُعلم إثبات الجن باضطرار، ألا ترى أنَّ العقلاء المُكلَّفين قد اختلفوا، فمنهم من يُصدِّق بوجود الجن ومنهم مكذِّب... = ولو عُلم بالاضطرار لما جاز أن يختلفوا في ذلك... والأمر على ما هو عليه، دلالةٌ على أنَّه لا يجوز أن يُعلمَ إثباتُ الجنِّ ضرورةً)[1].

وقد يقال: إنَّ مرادَ القاضي عبد الجبار بـ«العقل» في هذا الموضع = الاستدلال العقلي المَحضْ، لا الاستدلال العقلي الذي تتوسط فيه الحواس.

والجواب: أن قصْره طرق الإثبات على السمع فقط يقضي على كل طريق أخرى. وما استدلَّ به القاضي عبد الجبار رَحِمَهُ ٱللَّهُ على نفْي الضرورة لا يصلح دليلًا على نفْيها عند التحقيق؛ إذْ ليس من شرط الضرورة ألَّا يُنازَع فيها؛ فوجود الله تعالى، واتصافه بصفات الكمال والجلال ضرورة شرعيَّة؛ سمعيَّة وعقلية، ومع ذلك نازَع في أصلها مَن نازَع من

(١) نقله الشِّبلي في «آكام المرجان في أحكام الجان» (١١ ـ ١٢).

الملاحدة، وغيرهم، ونازَعَ في آحادها مَنْ نازع من المِلِّيين المقرِّين في الأصل بالكمال المطلق لله ﷻ. مع كون بعضِ آحاد الصفات مدلولًا عليه بدلالة العقلِ أيضًا؛ كصفة العلوِّ.

وامتناع اجتماع النقيضين ضرورة عقليَّة، ومع ذا نازع فيها مَن نازع من المنتسبين للفلسفة والكلام. فعُلم بذا بُعد ما ذهب إليه القاضي من سدِّ طُرق الاستدلال على وجود الجن؛ إلا من طريق السمع، مع كون استفاضة السمع بذلك يُعدُّ ضرورة مستقلة؛ فكيف إذا تعاضد برهان السمع مع العقل؟

فهاتان ضرورتان ينضاف إليهما = انتفاء الدليل المعارض لهما، ومع توافر هذه الضرورات على إثبات وجود الجنِّ؛ إلَّا أَنَّ طوائف من الملاحدة المتفلْسِفة، وغيرهم؛ كالوضْعيين، والمنتسبين للقاديانية، وبعض طوائف أهل القبلة = خالفوا مقتضى الضَّرورة، فأنكروا وجود الجنِّ رأْسًا؛ لعدم شهود الحِسِّ لهم.

قال إمام الحرمين: (اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن كثيرًا من الفلاسفة، وجماهير القدرية أنكروا الشياطين والجنَّ رأْسًا، ولا يبعد لو أنكر ذلك من لا يتدبَّر، ولا يتثبت بالشريعة = وإنما العجب من إنكار القدرية، مع نصوص القرآن، وتواتُر الأخبار، واستفاضة الآثار)[1].

و«**القدرية**» مصطلح ليس مختصًّا بالمعتزلة؛ بل أوسع مدلولًا من ذلك. فالمعتزلة من القدرية، وليسوا كل القدريَّة؛ لدخول طوائف أخرى تحت هذا المصطلح، مع تميُّز المعتزلة بأصولها المختصة بها. فلا أدري هل كان يعني الجويني بـ«جماهير القدرية» المعتزلةَ، أم غيرهم؟ والَّذي يظهر أَن مقصده هو الأوَّل؛ ذلك لعزوه في موطن آخر الإنكارَ إلى معظم

(١) «الشامل» للجويني نقلًا عن: «آكام المرجان» (١١)، ولم أجدْه في الجزء المطبوع من الشامل.

المعتزلة، فقال: (وقد أنكرهم معظم المعتزلة، ودلَّ إنكارهم إيَّاهم على قلَّة مبالاتهم، وركاكة ديانتهم؛ فليس في إثباتهم مستحيل عقليٌّ. وقد نصَّت نصوص الكتاب والسُّنَّة على إثباتهم، وحُق على اللبيب المعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونصَّ الشَّرع على ثبوته)[١].

وأئمة المعتزلة على إثبات وجودهم؛ كما هو ظاهر من كلام القاضي عبد الجبار الآنف ذِكره. ومما يدل على إثباتهم ـ **أعني**: أئمتهم ـ للجن: ما حكاه عنهم أبو الحسن الأشعري في «مقالاته» من إقرارهم بتكليف الجنِّ[٢]. وقد حَكَى أيضًا عن النَّظَّام وأكثرِ المعتزلة منعَهم أن تخدم الجنُّ الناسَ بشيء، أو تخبرَهم بما لا يعلمون؛ لأن في ذلك فساد دلائل الأنبياء[٣]. ولا شكَّ أن منعهم لا يتأتَّى إلا بإثبات وجودهم.

ومما يوطِّد ذلك أيضًا: أن «الجاحظ» ـ وهو من رؤوس المعتزلة الكبار ـ أثبت وجود الجنِّ والشياطين، وردَّ على مَن أنكرهم وأنكر استراقهم للسمع[٤]. وهو وإن كان قد يقع له في بعض الموارد الإنكار لبعض ما يزعمه العرب في جاهليتهم، ولبعض أحوالهم ـ **أي**: الجن ـ = إلَّا أنه مُقرٌّ في الجملة بوجود هذا الخلق؛ كما هو لائحٌ لمن طالع كُتبه.

ولذلك كله بيَّن شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ طوائف المعتزلة الثابت عنهم الإقرار بوجود الجن، وإن كان يقع لهم في بعض المقامات إنكار بعض أحوالهم. وفي تقرير ذلك يقول:

(وأنكر طائفة من المعتزلة؛ كالجبائي، وأبي بكر الرازي، وغيرهما دخولَ الجنِّ في بدن المصروع، ولم ينكروا وجود الجنِّ؛ إذ لم يكن

---

(١) «الإرشاد» (٣٢٣). (٢) «مقالات الإسلاميين» (٤٤٠).
(٣) المصدر السَّابق (٤٣٧).
(٤) انظر: «الحيوان» (٦/ ٢٦٤ ـ وما بعدها).

ظهور هذا من المنقول عن الرسول [ﷺ] كظهور هذا، وإنْ كانوا مخطئين في ذلك. . .)[١].

وأمَّا الفلاسفة فقد ذكر الرَّازي أنَّ ظاهر النَّقل عن أكثرهم إنكارُه[٢]. وذهبوا إلى تفسيرها بـ«قوى النفس الخبيثة»، كما جعلوا الملائكة هي «قوى النفس الصالحة». قال شيخ الإسلام رحمه الله؛ مبيِّنًا مقالة الفلاسفة: (ولهذا يؤول بهم الأمر إلى أنْ يجعلوا الملائكة والشياطين أعراضًا تقوم بالنفس، ليست أعيانًا قائمةً بنفسها، حيَّةً، ناطقةً. ومعلوم بالاضطرار أنَّ هذا خلافُ ما أخبرت به الرّسل، واتَّفق عليه المسلمون)[٣].

وممَّن فُهِم منه تقلُّد هذا القول على وجه الاختصاص من الفلاسفة المنتسبين للإسلام = أبو عليٍّ ابن سينا؛ حيث قال في حدِّ الجنِّ: (حيوانٌ هوائيٌّ، ناطقٌ، مشفُّ الجرم، من شأنه أن يتشكَّل بأشكال مختلفة) ثم قال: (وليس هذا رسْمَه؛ بل هو معنى اسمه)[٤].

ففُهِم من قوله: (وليس هذا رَسْمَه؛ بل هو معنى اسمِهِ) = أَنَّه أراد بيان مدلول اللَّفظ من حيث هو، بقطعِ النَّظَرِ عن تحقُّق وجودِ موضوعيٍّ له. والتعريف الاسمي ليس له وجود إلَّا في الأذهان.

قال «أبو البقاء الكَفَوي» مُبِينًا عن مقاصدِ ابن سينا في حدِّه المرسوم آنفًا: (أي: هذا بيان لمدْلول هذا اللفظ، مع قطْع النَّظر عن انطباقه على حقيقةٍ خارجيَّةٍ؛ سواءٌ كان معدومًا في الخارج، أو مَوْجودًا، ولم يُعلم وجودُه فيه. فإنَّ التعريف الاسمي لا يكون إلَّا كذلك؛ بخلاف

---

(١) «إيضاح الدلالة في عموم الرسالة» (٢/ ١٠٢ ـ ضمن مجموع الرسائل المنيرية).

(٢) انظر: «مفاتيح الغيب» (١/ ٦٢٣)، و(١٠/ ٦٦١).

(٣) «بغية المرتاد» (٢١٩ ـ ٢٢٠)، وانظر: «مجموع الفتاوى» (٤/ ٣٤٦).

(٤) «الحدود» لابن سينا (٩٠ ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة).

التعريف الحقيقي؛ فإنه عبارة عن تصوُّر ما له حقيقةٌ خارجيَّة في الذهن)[١].

وحمَل الرازي مقالة ابن سينا هذه على أنّه قصد منها إنكارَ الجنِّ؛ لذا تراه يقول: (والنَّقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكارُه؛ وذلك لأن أبا علي ابن سينا قال: (الجنُّ حيوان متشكِّل... ثم قال: وهذا شرْح للاسم) فقوله: (وهذا شرحٌ للاسم) يدلُّ على أن هذا الحدَّ شرحٌ للمراد من هذا اللَّفظ، وليس لهذه الحقيقة وجودٌ في الخارج)[٢].

وأيًّا ما كان؛ فإنَّ العبارة مُجمَلة، وليست نصًّا في الإنكار. وأمَّا دفاع بعض الباحثين[٣] عن ابن سينا في نفْي أن تكون هذه المقالة دالَّةً على ما فهم منها الرازي؛ بنقلهم عن الأوَّل ـ أعني: ابن سينا ـ قوله: (واعلم أنه قد يغلب على أوهام النَّاس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسُّ بجوهره، ففرْض وجوده مُحال، وأن ما لا يتخصَّص بمكان، أو وضْعٍ بذاته؛ كالجسم، أو بسبب ما هو فيه؛ كأحوال الجسم = فلا حظَّ له من الوجود، وأنَّك يتأتَّى لك أن تتأمل نفس المحسوس؛ فتعلم منه بطلان قول هؤلاء)[٤].

والحقيقة أن الاعتضاد بهذا النصِّ لا يصلح أن يكون شاهدًا على تبرئة ابن سينا؛ مما قد يسبق إلى الذهن من مقالته الآنفة الذكر أنه نفْي للجن؛ ذلك أنه لا يلزم مِن رَدِّه على من أنكر وجود موجود غير

---

(١) «الكليات» للكفوي (٣٥٠ ـ ٣٥١). والكفوي (؟ ـ ١٠٩٤هـ): هو: أيوب بن موسى الحُسيني القريمي الكفوي، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في «كفه» بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى إستانبول فتوفي بها، له كتب بالتركيَّة. «الأعلام» (٢/ ٣٨).

(٢) «مفاتيح الغيب» (١٠/ ٦٦١).

(٣) **انظر**: «عالَم الجنِّ» للدكتور عبد الكريم عبيدات (١٠٩).

(٤) «الإشارات والتنبيهات» (٣/ ٧ ـ وما بعدها).

محسوس ـ هذا على تقدير: أنه أراد بغير المحسوس هنا ما من شأنه أن يُحسَّ في حالٍ دون حالٍ ـ = أنه بذلك يُثبت وجود الجنِّ؛ لأنه قد يكون الحاملُ له على إنكار الجنِّ شبهةً تفارق شبهة من أنكرهم بناءً على عدم شهود حِسِّ بعض الخلق بهم. هذا على جهة التسليم بأن مراده بقوله السابق: (أنه قد يغلب على أوهام النَّاس أن الموجود هو المحسوس): وجود موجودٍ لا يقع الإحساس به لعموم الناس، أو الإحساس به في حالٍ دون حالٍ. وإلَّا فإن مراد ابن سينا من التقرير السابق كما يظهر من سياق كلامه = هو الاستماتة في برهنة ما ذهب إليه أرسطو من وجود الكُليَّات العقليَّة في الخارج مع انتفاء اختصاصها بمكان أو وضع؛ مع كون ذلك ممَّا يُناقض الضرورة القاضية بامتناع وجود موجود في الخارج ليس مُختصًّا مُتعيِّنًا لذا قال الإمام ابن تيمية: (وليس في الخارج كليٌّ مع كونه كُليًّا، وإنَّما يكون كُليًّا في الذِّهن، وإذا قُدِّر في الخارج كلي؛ فهو جزء من المُعيَّنات وقائم بها، ليس هو متميِّزًا قائمًا بنَفْسِهِ..)[1].

فاعتضاد مَن أراد دفْع شبهة القول بإنكار الجنِّ عن ابن سينا؛ بما ذكره في كتابه «الإشارات» = ليس سديدًا؛ لانفكاك ما بين المثالَين. هذا في أحسن الأحوال، إن لم نقل: إنه دالٌّ على نقيض ما ساقوا لأجله نَصَّ كلامه. فيبقى أن موقفه من إثبات الجن، أو نفْيه لهم؛ محل تردد حتى يثبت نصٌّ صريح يرجِّح أحد الأمرين.

وقد ذهب بعض الإسلاميين المعاصرين إلى إنكار الجنِّ والشياطين صراحةً، وتأويلهما تأويلًا يعود على النصِّ بالإبطال؛ إما بتأويلهما بأنهما أرواح الناس؛ فإنْ أُلهِمت بخواطر خيرٍ فهي الملائكة، وإلَّا فمصدرُها أرواح الشر ـ الشياطين ـ.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٣/١٩٧). وانظر: «درء التعارض» (٦/٢٦ ـ وما بعدها)، و«الأُصول الرِّواقيَّة في الفلسفة الإسلامية» للدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد (٣٥٨ ـ ٣٦٢).

وفي ذلك يقول الشيخ «محمد عبده»: (إنَّ إلهام الخير، والوسوسة بالشرِّ، مما جاء في لسان صاحب الوحي ﷺ. وقد أُسنِدا إلى هذه العوامل الغيبية، وخواطر الخير التي تُسمَّى إلهامًا، وخواطر الشرِّ التي تُسمَّى وسوسة؛ كلٌّ منهما محلُّه الروح. فالملائكة والشياطين إذنْ أرواح تتصل بأرواح الناس، فلا يصحُّ أن تمثَّل الملائكة بالتماثيل الجثمانية المعروفة لنا؛ لأن هذه لو اتصلت بأرواحنا، فإنما تتصل بها من طرق أجسامنا، ونحن لا نحس بشيء يتصل بأبداننا؛ لا عند الوسوسة... فإذن؛ هي من عالمٍ غير عالَم الأبدان قطعًا)[1].

وتقلَّد الدكتور: «محمَّد البهي»[2] مذهبًا في الجنِّ يتَّسم بالتناقض؛ أنكى وأشدَّ مباينةً ومفارَقةً للدلائل الشرعيَّة؛ حيث لم يجعل في بعض الموارد للجنِّ حقيقةً تُمايِز حقيقة الإنس؛ بلْ هم ـ فيما زعم ـ طائفة من البَشَر. وقد قرَّر ذلك بقوله: (وقد يطلق الجنُّ على فريقٍ خيِّرٍ من الناس، غريبٍ وغير معْهودٍ. ولأنَّه غريبٌ وغيرُ معْهودٍ كان بمثابة المحسوس وغير المرئيِّ. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِىَ ٱللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٢]، فهذا النفر من

---

(١) «تفسير المنار» (١/ ٢٦٧).

(٢) محمد البهي: (١٣٢٣ ـ ١٤٠٢هـ): هو: أحد أعلام الأزهر، حفظ القرآن وتخرج في الأزهر، ونال الدكتوراة في الفلسفة من ألمانيا، وعاد إلى الأزهر مدرسًا للفلسفة، ثم عُيِّن مديرًا لجامعة الأزهر، فوزيرًا للأوقاف، من مؤلفاته: «الجانب الإلـهي من التفكير الإسلامي»، و«الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» = **انظر**: «ذيل الأعلام» لأحمد العلاونة (١٦٩ ـ ١٧٠).

الجن الذي أنصت للقرآن الكريم بمكة؛ يقال: إنَّه قدِم إليها من يثرب قبل الهجرة، وبعد إيمانه أخذ على عاتقه الدعوة إلى دين الله بين قومه، بعد أن عاد من الحج إلى يثرب ثانيةً... وأطلق على هذا النفر اسم الجنِّ؛ لأنه كان غير معروف بين المكيِّين، وكان غريبًا عن مجلس رسول الله ﷺ، وهو بمكة. ومن هذا التفسير يقال: إنَّه تكوَّنت نواة الأنصار بالمدينة. والرسول عليه الصلاة والسلام عندما هاجر إلى يثرب بعد ذلك بسنتين لم يهاجر إذن إليها في فراغ، وإنما هاجر إلى أحبَّاء آمنوا به من قبلُ، وبرسالته، وبشَّروا بها، ودعوا إليها جادِّين قبل أن يهاجر هو، وصاحبه.

وإذا لم يُرِدْ باسم الجن هنا هذا الفريق الخيِّر الغريب غير المعهود من أهل يثرب؛ فإنه يقال: كيف يكون إيمانُهم بالقرآن؟ وكيف تكون معرفتهم بالتوراة قبله؟ ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣٠]، إنهم عرفوا ما لموسى من جوار اليهود بالمدينة من أهل خيبر، أو من بني النضير، وأنهم لو كانوا ملائكة من القوى النَّارية، أو النُّوريَّة: كيف يأخذون على عاتقهم التبشير بالإسلام بين قومهم؟...)[(١)].

وفي بعض الموارد يجعل «الجن» العالَم غير المرئي في مقابل «العالَم المرئي» الذي يخصُّهُ بالإنس؛ فنراه يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ [الإسراء: ٨٨]: (أي: العالَم المرئي، والعالم غير المرئيِّ من مخلوقات الله)[(٢)]... إلخ التناقضات التي يقررها الدكتور: «البهيُّ».

وعَدَّ «محمد عجينة» الجن والشياطين من الأساطير الإسلامية.

---

(١) «من مفاهيم القرآن في العقيدة والسلوك» (١٣٣) نقلًا عن «عالَم الجن» (١٢٤ ـ ١٢٥).

(٢) «تفسير سورة الجن» (٧) نقلًا عن «الاتجاهات العقلانية الحديثة» (٢٩٥).

ومما قاله في ذلك: (ولا ينبغي أن تُنسينا الأساطير الإسلامية عن الجن والشياطين والملائكة... الجانب التاريخي التطوري من المسألة؛ بل ينبغي لنا أن نقرأها قراءة أشبه بقراءة عالِم الآثار المُنقِّب من خبايا الأرض لطبقاتٍ من مصادر مختلفة، أو من عهود مختلفة؛ لمعرفة ما قد يكون منها امتدادًا لتصوُّرات الجاهليين، أو لَبِنةً من لَبِنات بناء «رؤية الكون» في ظلِّ الإسلام. ونحن ننطلق مبدئيًا من أنها لم تنبثق من عَدَم، وإنَّما تشكَّلت في كل شروطها التاريخية. فلْنَمْضِ في وصْف عالم الجنّ بكائنات لا مرئية، وتختلف أشكالها، ومطاياها، ومواطنها... حتى إذا نزعنا من استعراض تلك المادة الأسطورية... أعدنا فيها النظر ضمن قراءة تأليفية ثانية، تجمع وتوحِّد، وتُقيِّم مختلف شبكات الدلالات الرَّمزية، والأسطورية الكامنة، والتي لا تظهر من الجزء، وإنما من إدراجه ضمن الكل)[1].



(١) «موسوعة أساطير العرب» الدكتور محمد عجينة (٣٦٥)، وانظر: (٣٥١)، وكذلك انظر: «أسباب النزول» لبسَّام الجمل (٣٩٢ ـ ٣٩٥).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث الدَّالة على وجود الجن والشياطين

احتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بعدد من المعارضات العقليَّة. وضَبْط القول فيها: أَنَّها ترجع عند التحقيق: إلى شُبْهةِ عَدَم شهود الحسِّ لهاتين الحقيقتين. وهذه الاعتراضات كالآتي:

الاعتراض الأول: أن الجنَّ لو كانوا موجودين يلزم؛ إمَّا أن يكونوا أجسامًا كثيفة، أو لطيفة. والقسمان باطلان = فبطل القول بوجودهم؛ وذلك أنه يمتنع أن يكونوا أجسامًا كثيفة، ثم لا يقع تسليم الحس بإدراكهم. وكذلك يمتنع أن يكونوا أجسامًا لطيفةً؛ إذ لو كانت كذلك لوجب أن تتمزَّق، أو تتفرَّق عند هبوب الرياح العاصفة القويَّة، ويلزم أيضًا: أن لا يكون لها قوة وقدرة على الأعمال الشاقَّة[1].

الاعتراض الثاني: أن هذه الأشخاص المسمَّاة «الجنَّ» إن كانوا حاضرين في هذا العالَم مُخَالِطين للبشر فالظَّاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المُخالَطةِ أحدُ أمرين: إما صداقةٌ، أو عداوة. فإن حصلت الأولى وَجَب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة. وإن كانت الأخرى وجب ظهور المضار، بسبب تلك العداوة = والواقع أنه لا يُرى أثر؛ لا من تلك الصداقة، ولا من تلك العداوة. وانتفاءُ الأثر يدلُّ على انتفاء المؤثِّر[2].

الاعتراض الثالث: أَنَّ طريقَ إثبات وجود الجنِّ؛ إمَّا أن يكون الحسَّ، وإمَّا الخبرُ:

---

(١) **انظر**: «مفاتيح الغيب» للرَّازي (١/ ٨٠). (٢) **انظر**: المصدر السابق (١/ ٨٠).

فالأول: لم يدل على وجودهم؛ لأَنَّ وجودهم إمَّا بالصورة، أو الصوت. فإذا كُنَّا لا نرى صورةً ولا سمعنا صوتًا؛ فكيف يمكننا أن ندَّعي الإحساس بها.

والثاني: وهو ثبوت وجودهم بأخبار الأنبياء والرسل = فباطل؛ لأَنَّ هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء؛ فإن على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال: إن كلَّ ما تأتي به الأنبياء من المعجزات، إنما حَصَل بإعانة الجن والشياطين = وكلُّ فرْعٍ أدَّى إلى إبطال الأصْل كان باطلًا[١].

الاعتراض الرابع: إذا كان الجن موجودين حقًّا فلِمَ لم ينصروا رسول الله ﷺ وأصحابَه في جهادهم في الذود عن دين الله؟!

وفي تقرير هذا الاعتراض، يقول «محمد منير إدلبي» القادياني: (والإشكال هنا هو: على فَرْض أَنَّ الجنَّ الذين آمنوا بالإسلام بعد أن استمعوا للقرآن كانوا يملكون ـ كغيرهم من الجنِّ ـ القُوى الجِنيَّة الخارقة = فلماذا لم يهبُّوا بقدراتهم الخارقة الخفيَّة لنصر محمد ﷺ؛ طاعةً لأمر الله تعالى؟...)[٢].



(١) **انظر**: المصدر السابق (١/ ٨٠).

(٢) «أبناء آدم من الجن والشياطين» محمد منير إدلبي (٩٠ ـ ٩١).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي
عن الأحاديث الدَّالة على وجود الجن والشياطين

أمَّا الجواب عن الاعتراض الأول؛ فيقال: قد ثبت وجود الجن ثبوتًا ضروريًّا، لا ينكره إلا مكابر. وقد سبق الكشف عن وجه هذه الضرورة. وكيفيَّةُ الجنِّ حقيقةٌ مغيَّبة عن شهود حواسِّنا لها، لكن دلَّ السمع الذي شهد العقل بصدقه على أن للجنِّ أَجسامًا لطيفةً. والإقرار بذلك لا يبطله زعم المنكرين أنَّه لو كانوا أجسامًا لطيفة؛ يلزم من ذلك أمران: أن يتمزَّقوا عند هبوب الرياح القوية، وألَّا يكون لهم قدرة على الأعمال الشَّاقة = لأنَّ هذا الزَّعم معارَض بمثله. وبيان ذلك أن هؤلاء يقرُّون أن الرِّياح العاصفة القوية ليست أجسامًا كثيفةً، ومع لَطافَتِها إلا أنَّه ثبت بالضَّرورة الحسِّية تَدميرها للقرى والمساكن، وإهلاكها للحرث والنَّسل. وقد أضاف الله تبارك وتعالى إليها شيئًا من ذلك في كتابه، فقال ﷻ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥].

فإذا كانت هذه القدرة حاصلة للريح ـ بإذن الله ـ، مع لطافتها؛ فما وجْه المنع من حصولها للجنِّ مع تحقُّق ذلك لها بالأدلة الشرعية؟

وها هم الفلاسفة يثبِتون أنَّ النار التي تنفصل عن الصواعق تنفُذ في اللَّمحة اللَّطيفة إلى بواطن الأشجار والحديد، وتخرج من الجانب الآخر[(١)]. فلم تكن لَطافةُ النَّارِ حائلةً دون نفوذها في الأجسام الكثيفة،

---

(١) **انظر**: «مفاتيح الغيب» (١/ ٨٢).

ولا سببًا في تمزُّقها وتبدُّدها. فإذا ثبت ذلك للنار؛ فلِمَ يُمنع أن يقع ذلك للجن، مع لحْظ أن مادة خلقها منها؟

وأمَّا الجواب عن الاعتراض الثاني، فيقال: إنه لا يُسلَّم لزوم حصول العداوة، أو الصداقة، بمجرَّد المخالطة. فإنَّ العداوة والصداقة ليستا من قبيل السَّلب والإيجاب اللَّذَيْن يمتنعُ ارتفاعُهما معًا، واجتماعهما معًا؛ بل هما ضدَّانِ.

والأدلة الشرعية النَّقليَّة والحسيَّة تقضي بحصول أحوالٍ من الإلف أو العداوة والتسلط بالإيذاء من قِبَل الجنِّ على الإنس. وهذا أمرٌ مستقرٌّ معلومٌ. وقد أخرج مسلم في صحيحه من حديث أبي السائب، أنه دخل على أبي سعيد الخدري ﷺ في بيته، قال: (فَوَجَدْتُهُ يُصَلِّي، فَجَلَسْتُ أَنْتَظِرُهُ حتى يَقْضِيَ صَلَاتَهُ، فَسَمِعْتُ تَحْرِيكًا في عَرَاجِينَ في نَاحِيَةِ الْبَيْتِ، فَالْتَفَتُّ فإذا حَيَّةٌ، فَوَثَبْتُ لِأَقْتُلَهَا، فَأَشَارَ إليَّ أن اجْلِسْ، فَجَلَسْتُ. فلمَّا انْصَرَفَ أَشَارَ إلى بَيْتٍ في الدَّارِ فقال: أَتَرَى هذا الْبَيْتَ؟ فقلت: نعم. قال: كان فيه فَتًى مِنَّا حَدِيثُ عَهْدٍ بِعُرْسٍ. قال: فَخَرَجْنَا مع رسول الله ﷺ إلى الْخَنْدَقِ، فَكَانَ ذلك الْفَتَى يَسْتَأْذِنُ رَسُولَ الله ﷺ بِأَنْصَافِ النَّهَارِ، فَيَرْجِعُ إلى أَهْلِهِ. فَاسْتَأْذَنَهُ يَوْمًا، فقال له رسول الله ﷺ: **«خُذْ عَلَيْكَ سِلَاحَكَ، فَإِنِّي أَخْشَى عَلَيْكَ قُرَيْظَةَ»**، فَأَخَذَ الرَّجُلُ سِلَاحَهُ، ثُمَّ رَجَعَ؛ فإذا امْرَأَتُهُ بين الْبَابَيْنِ قَائِمَةً، فَأَهْوَى إِلَيْهَا الرُّمْحَ لِيَطْعُنَهَا بِهِ، وَأَصَابَتْهُ غَيْرَةٌ، فقالت له: اكْفُفْ عَلَيْكَ رُمْحَكَ، وَادْخُلِ الْبَيْتَ حتى تَنْظُرَ ما الذي أَخْرَجَنِي، فَدَخَلَ فإذا بِحَيَّةٍ عَظِيمَةٍ مُنْطَوِيَةٍ على الْفِرَاشِ، فَأَهْوَى إِلَيْهَا بِالرُّمْحِ، فَانْتَظَمَهَا بِهِ، ثُمَّ خَرَجَ فَرَكَزَهُ في الدَّارِ، فَاضْطَرَبَتْ عليه، فما يُدْرَى أَيُّهُمَا كان أَسْرَعَ مَوْتًا: الْحَيَّةُ، أم الْفَتَى؟ قال: فَجِئْنَا إلى رسول الله ﷺ، فَذَكَرْنَا ذلك له، وَقُلْنَا: ادْعُ اللهَ يُحْيِيهِ لنا. فقال:

«اسْتَغْفِرُوا لِصَاحِبِكُمْ»، ثُمَّ قال: «إِنَّ بِالْمَدِينَةِ جِنًّا قد أَسْلَمُوا، فإذا رَأَيْتُمْ منهم شيئًا فَآذِنُوهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ بَدَا لَكُمْ بَعْدَ ذلك فَاقْتُلُوهُ، فَإِنَّمَا هو شَيْطَانٌ»(١).

فتبيَّن من هذا الحديث أن الجنَّ قد يبلغ أذاها إلى القتل. والبراهين على وقوع الأذى أو النفع من الجنِّ للإنس كثيرة، والمنصف يقنع بما سبق ذِكره.

والجواب عن الاعتراض الثالث؛ وهو دعواهم: أن طريق إثبات وجود الجنِّ إما الحِسُّ، وإما الخبر. . . إلخ.

فيقال: صِدْق النتيجة مرهون بصدق المقدِّمات، والمقدمة لم تصدق = فالنتيجة إذن باطلةٌ. وبيان ذلك: أنَّه لا يُسلَّم لهم بأن الحِسَّ لم يدلَّ على وجودهم؛ لأن الضَّرورةَ الحسيَّة تقْضي بوجودهم؛ إمَّا من جهة معاينة آثارهم، أو من شهود الحسِّ لهم مباشرةً، بسماع أصواتهم. والوقائع في ذلك قد استفاضت استفاضةً أغنتْ عن كلِّ إسناد؛ فهي من العلم العامِّ الذي يقطع العاقل بصدقه.

وكذلك رؤيتهم، فقد صحَّ أن النبي ﷺ رآهم. ورآهم أيضًا بعض أصحابه ﷺ؛ كأبي هريرة ﷺ عندما وكَّله النبي ﷺ على الصدقة(٢). سواءٌ كانت الرؤية بصورهم التي خلقهم الله عليها ـ وهذا جائز أن يقع للنبي ﷺ ـ، أو كانت الرؤية لهم في حال تمثُّلِهم. وأيًّا ما كان؛ فالرؤية ليست منتفيةً عن جميع الخلق؛ كما جاء في الدعوى.

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «السلام»، باب «قتل الحيَّات وغيرها» (١٧٥٦/٤ ـ رقم [٢٢٣٦]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الوكالة»، باب «إذا وكَّل رجلًا فترك الوكيل شيئًا فأجازه» (٤٥٥ ـ رقم [٢٣١١]).

فإن قيل: لو كانت الرُّؤية متحقِّقة في بعض الأَحوال؛ فلِمَ لا تكون كذلك في جميع الأحوال؟

والجواب: أَنَّ من حكمة الحكيم العليم أن يبتلي عباده بأمر الجنِّ، ليتحقَّق الجزاء على الإيمان بهذا الواقع المغيَّب، أو عدمه. وانتفاء الرُّؤيةِ في كل حال لا يلزم منه انتفاء الوجود؛ فإنَّ للبصر خاصيَّتَه التي ركَّبها الله فيه؛ مِن أنَّه لا يُدرك إلا الألوان، وما ليس له لون فلا يُدرِكه. فليس عجْزُه عن إدراك ما لا يتَّصف باللَّونيَّة بقاضٍ على انتفاءِ وجوده. فالهواء مثلًا حقيقةٌ موجودةٌ، لا يشكُّ العقلاءُ في وجوده، ومع ذلك فإنَّه لا يقع للبصر إدراكه؛ لانتفاء اللونيَّةِ عنه = فعُلِم بذلك أن وجود الأشياء ليس تابعًا لإدراك البصر لها، فضلًا عن إدراك الحسِّ لها[1].

وأمَّا دعواهم أنَّ ثبوت وجود الجنِّ بخبر الأنبياء والرسل باطل؛ لأن ثبوت ذلك ـ بزعمهم ـ يستدعي الشكَّ في معجزاتهم... إلخ.

فيقال: كذلك التكذيب بوجودهم ـ **أي**: الجنِّ ـ باطل؛ لأنَّ ذلك يستلزم الطعن في نبوة الأنبياء الذين أخبروا بوجودهم[2]. **هذا من جهة**.

ومن جهة أخرى فإن جنس معجزات الأنبياء خارجةٌ عن قُدَر الجنِّ والإنس جميعًا، فلا يقع الالتباس بين ما يقع للأنبياء من آيات، وبين ما تستطيعه الجنُّ.

وأمَّا الجواب عن الاعتراض الرابع: إذا كان الجنُّ موجودين... إلخ.

فيقال: النظر في هذه الدعوى من جهتين:

الجهة الأولى: أن يقال: لا تلازُم بين وجود الجن، وثبوت جهادهم مع رسول الله ﷺ أو أَصحابه رضي الله عنهم، أو مع المؤمنين. والرَّابط

---

(١) **انظر**: «الفصل» لابن حزم (٥/ ١١٢). (٢) **انظر**: «عالَم الجنِّ» (١١٥).

بينهما بيِّنُ الفساد؛ إذ من الممكن أن يكونوا غير مخاطَبين بالجهاد مع مؤمني الإنس، وقد يكون خطابهم مختصًّا بقتال مَن كان من جنسهم من الكفَّار. وقد ثبت ما يؤيِّد ذلك؛ فقد روى أبو نضرة عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى: (أَنَّ رجلًا من الأنصار خَرَجَ يُصلِّي مع قومه العشاء، فَسَبَتْهُ الجنُّ، فَفُقِد، فانطلقَت امرأتُه إلى عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه فقصَّت عليه القصَّة، فسأل عنه عمر قومَه، فقالوا: نعم، خرج يصلِّي ففُقِد. فأمرها أن تتربَّص أربع سنين، فلمَّا مضت الأربع سنين أتته فأخبرتْه، فسأل قومها، فقالوا: نعم. فأمرها أن تتزوج، فتزوَّجت، فجاء زوجُها يخاصم في ذلك إلى عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يغيب أحدكم الزمان الطويل، لا يعلم أهله حياته. فقال له: إنَّ لي عذرًا يا أمير المؤمنين، فقال: وما عذرك؟ قال: خرجتُ أصلِّي العشاء، فسَبَتْني الجنُّ، فلبثت فيهم زمانًا طويلًا، فغزاهم جنٌّ مؤمنون ـ أو قال: مسلمون ـ فقاتلوهم، فظهروا عليهم، فسبوا منهم سبايا، فسبوني فيما سَبَوا منهم، فقالوا: نراك رجلًا مسلمًا، ولا يحلُّ لنا أن نسبيَك. فخيَّروني بين المقام، وبين القفول إلى أهلي، فاخترت القفول إلى أهلي...)(١).

فهذا الأثر إذا تأمَّلته فإنَّه يقوِّي ما سلف ذِكْرُه من كون الجن مخاطَبين بجنس الجهاد؛ سواءٌ كان جهاد مشركي الجنِّ ـ والأثر السابق يقوِّي ذلك ـ أو جهاد مشركي الإنس، وقد استُدل لذلك بما جرى لعمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ حين وجَّه جيشًا ورأس عليه سارية بن زنيم لفتح بلاد فارس... وفيه: (فبينما عمر يخطب، فجعل ينادي: يا سارية الجبل. قال عمر: فإنَّ لله جندًا تبلِّغهم صوتي. فجاء البشير بالفتح، وشاع الخبر في الناس، فسألهم عمر: من أين لكم هذا؟ فقالوا: رأينا

---

(١) أخرجه البيهقي في «السُّنن» (٧/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦)، وصحَّحه الألباني في «إرواء الغليل» (٦/ ١٥١).

راكبًا أخبر بذلك. فقال: هذا أبو الهيثم من الجن؛ بريد المؤمنين، وسيأتي بريد الإنس، فأتاهم بريد الإنس بعد أيَّام)(١).

فخبر أبي الهيثم ـ إنْ صحَّ ـ فإنَّه يدلُّ على مشاركة مؤمني الجن في الجهاد. لذا قال ابن تيمية معقِّبًا على هذا الخبر: (فهؤلاء الجن كانوا مؤمنين مجاهدين في سبيل الله)(٢)، وقال في موطن آخر: (والدلائل الدالَّة على هذا الأصل ـ أي: تكليف الجنِّ ـ، وما في الحديث، والآثار من كون الجنِّ يحجُّون، ويصلُّون، ويجاهدون، وأنهم يعاقَبون على الذَّنْبِ = كثيرة جدًّا)(٣).

ولو قُدِّر انتفاء حصول الجهاد منهم؛ فإن ذلك لا يلزم منه انتفاء وجودهم؛ لانفكاك ما بين المسألتين.

الجهة الثانية في النظر في هذه الدعوى: أَنَّ الأدلَّةَ لا تنهض على إثبات جهاد الجنّ مع رسول الله ﷺ، أو مع المؤمنين عمومًا؛ لكنها أيضًا لا تنفي ذلك. فعدم العلم بها ليس علمًا بالعدم، فليس مع الجاحد إلَّا النفي، والنَّفي المجرَّد خبرٌ عن جهْل الإنسان بالدَّلائل، والواجب فيما لم ينتصب للناظر فيه دليلُ نفي أو إثبات = أن يُسرِّحه إلى بُقْعةِ

---

(١) أصل الخبر مروي من طرق أخرجها أبو نعيم في «دلائل النبوة» (٥٢٦)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٠/ ٢٥)، وغيرهما. وقد قال عنها الإمام ابن كثير في «البداية والنهاية» (١٠/ ١٧٦): (فهذه طرق يشدُّ بعضُها بعضًا). وتعقَّبه العلَّامة الألباني بقوله: (وفي هذا نظرٌ؛ فإن أكثر الطرق المشار إليها مدارها على سيف بن عمر، والواقدي. وهما كذَّابان. ومدار إحداها على مالك عن نافع به نحوه. قال ابن كثير: (وفي صحَّته من حديث مالك نَظَر)... فتبيَّن ممَّا تقدَّم أنَّه لا يصِحُّ شيءٌ مِن هذه الطُرُقِ إلَّا من طريق ابن عجلان) «السلسلة الصحيحة» (٣/ ١٠١ ـ ١٠٢). وأما خبر أبي الهيثم فقد أورده الحافظ ابن حجر في «الإصابة» (٧/ ٤٥١)، وابن تيمية في «قاعدة عظيمة» (١٥٤ ـ ١٥٥)، ولم أقف على إسنادٍ له.

(٢) «قاعدة عظيمة» لابن تيميَّة (١٥٥).

(٣) «مجموع الفتاوى» لابن تيميَّة (٤/ ٢٣٣ ـ ٢٣٧).

الإمكان إلى أن يتحصَّل له فيه مرجِّح أو مُوجِب، هذا على تقدير انتفاء دليل الإثبات، وإلَّا فالضَّرورةُ العقليَّةُ تُحتِّم لزوم اليقين بوجودهم؛ لتضافُر الدلائل على ذلك. وترْكُ اليقين الثابت لطروء الشكِّ خروجٌ عن سبيل العقلاء.

وبعد بيان ما في تلك المعارضات من وَهَن يبْتَعِد بها عن مُزاحَمة البراهين الشرعية يُشرع في بيان بطلان مَنْ تأوَّل الجنَّ تأويلًا ليس له حظٌّ من النَّظَر؛ فإِنَّ التأويلَ ـ كما تقدَّم مرارًا ـ فرعٌ عن الاستحالة في بعض المقامات؛ ولا استحالة في حمل تلك الأدلَّة على ما دلَّت عليه.

وما ذهب إليه «محمد عبده» من أنّ الشياطين هي أرْواحٌ تتَّصل بأرواح الناس = من زعماته الكبار التي لا يشهد لها دليلٌ؛ بل إن الأخذ بما ذهب إليه أبعد في النقل والعقل. وبيان ذلك؛ أن يقال: إنَّ علَّة نَفْيه أن يكون للجنِّ تمثُّلٌ جسمانيٌّ؛ هو: أنَّ الحِسَّ يقضي بامتناع ذلك = فلأنْ يكون امتناع أن يكون للجنِّ أرواحٌ أَوْلى؛ لعدم تصديق النقل والحسِّ لذلك.

وما لم يشهد له النقل والحسُّ أَولى بالإبطال مما لم يشهد له الحسُّ فقط. وبيان أن الحِسَّ لا يشهدُ لهذا التأويل ظاهر، لا يفتقر إلى بيان. وأمَّا عدم دلالة النقل على هذا القول؛ فبيانه: أن تلك الدلائل النقلية نعتت الشياطين والجنَّ بنعوتٍ يقضي الناظر فيها أن هذه النعوت لا تصلح أن تضاف إلى مجرَّد أرواحٍ. فكيف يحمل سماع الأذان الوارد في قوله ﷺ: **«إنَّه لا يسمع مدى صوت المؤذِّن جنٌّ ولا إنسٌ إلّا شهد له يوم القيامة»**[1] على أنَّه سماعٌ صادرٌ من أرواح؟ فهل من طبيعة الأرواح السماع؟!!.

---

(١) تقدَّم تخريجه.

وكيف يحمل ما وجده المصطفى ﷺ من أَثَرِ لُعاب ذلك الجنِّي الذي اعترضه في صلاته = على أنَّه لُعابٌ صادرٌ من تلك الأرواح؟!

وما تقدم ينبئك أن أرباب هذه المدرسة **يخالفون النصوص؛ بدعوى مخالفتها للعقل، ثم تراهم يقعون في معاطِبَ أشنع في العقول ممَّا زعموا الفرار منه.**

وحاصل موقف الدكتور: «محمد البهي» من الجنِّ مضطربٌ، وهذا الاضطراب ناشئ عن مخالفة الضرورة الشرعية؛ فإنَّ كلَّ من خالفها فلا بدَّ أن يقع له شيءٌ من هذا الاضطراب. فحمْله للجن في بعض الموارد على فريق خيِّرٍ من الإنس غريبٍ، وغير معهودٍ = مخالف للحقيقة الشرعية اللغوية العرفية. فإنَّ هذا الاستعمال من كِيسِه، لا يُعرف له شاهد في جميع الحقائق الثلاث. فالاستعمال الشرعي لهذا اللفظ يُطلق ويراد به ما هو قسيمٌ للإنس والملائكة. ولم يجْرِ إطلاقه في عامَّة ما ورد ـ بحسب النظر القاصر ـ على الإنس، ولا على الملائكة؛ إلَّا في موطن واحدٍ في القرآن، قد أشار إليه بعض أهل التفسير، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: ١٥٨] فقد حمله بعضهم ـ الجِنَّة ـ في هذا الموضع =على «الملائكة»[1].

فإن صحَّ هذا الحمل، فيبقى أَنَّ الغالب في إطلاق اسم «الجن» على الخَلْق المعروف، ومن المتقرر في الأصول أن الشارع يطلق ألفاظه على عُرْفِه؛ وهو العرف الشرعي، لا على العرف الخاص للمخاطَب. والتقييد بالخاص هنا؛ لأنَّ هذا العُرفَ تفرَّد به ـ فيما أعلم ـ «البهيُّ» عمَّا هو معروف لدى عامَّة الناطقين بالعربية. فأنت ترى الإمام الجوهري رحمه الله حين أراد بيان حقيقة الجنِّ العُرفية، قال: (الجنُّ: خلافُ الإنس،

(١) انظر: «جامع البيان» الإمام ابن جرير الطبري (١٢/١٠٨).

الواحد جِنِّي. سُمِّيت بذلك؛ لأنّها تَخفى، ولا تُرى)[١]. ووهم مخالفته للحقيقة اللغوية: أنَّ مادة «جَنَنَ» تدور على ما استتر عن الأبصار. والغَرابة وحصول الشيء غير المعهود أمران لا تتناولهما هذه المادة. فما علاقة الشيء الغريب وغير المعهود = وهذه المادة؟!

ومحصَّل القول أن الاسترسال في بيان بطلان هذا القول خروجٌ عن حدِّ الاعتدال إلى التكلُّف؛ لظهور فساده. ففساده يُغني عن إفساده. وأمَّا ذَهابه في بعض المواطن إلى حمْل ما ورد في الشرع من ذِكر الجن على «عالَم غير المرئي» فهو كسابقه. وبطلانه من الوجوه التالية:

١ ـ أنه قول لا سلف له فيه، وهو يفتقر إلى دليل يعضده. ولا دليل.

٢ ـ أنه قصر لفظَ «الإنس» على العالَم المرئي، ولفظَ الجن على «العالَم غير المرئي» ومن المعلوم في بدائه الحس أن العالَم المرئي غير مقصور على الإنس؛ بل يعجُّ بأصناف المخلوقات. وكذا العالَم غير المرئي، غير مقصور على الجنِّ.



(١) «لسان العرب» (١/ ٤٧٣).

الفصل الثاني

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن بقيَّة الأحاديث المتعلِّقة بالشيطان

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْلِيِّ عن حديث: «ما من مولودٍ يولد إلَّا نخسه الشيطان...».
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن حديث: «بال الشيطان في أذنه».
- المبحث الثالث: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن حديث: «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله، وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان..» وحديث: «إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط، حتى لا يسمع التأذين..».



المبحث الأول

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن حديث: «ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان...»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق حديث: «ما من مولود يولد إلَّا نخسه الشيطان..».
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارِض العقلي على حديث: «ما من مولود يولد إلَّا نخسه الشيطان..».
- المطلب الثالث: دفع دعوى المُعارِض العقلي عن حديث: «ما من مولود يولد إلَّا نخسه الشيطان..».

المطلب الأول

سَوْق حديث «ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان...»

عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «**ما مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إلا نَخَسَهُ**[١] **الشَّيْطَانُ فَيَسْتَهِلُّ**[٢] **صَارِخًا مِنْ نَخْسة الشَّيْطَانِ إلا ابن مَرْيَمَ وَأُمَّهُ**»، قال أبو هُرَيْرَةَ: (اقرؤوا إن شِئْتُمْ: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]) متفق عليه[٣].

وفي رواية له: «**كُلُّ بَنِي آدَمَ يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ يومَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ إلا مَرْيَمَ وَابْنَهَا**»[٤].

بإجالة النظر في الحديث السالف؛ يمكن إجمال القول في الآتي:

الفقرة الأولى: بيان مدلول الحديث عند أهل العلم.

الفقرة الثانية: نفي التلازُم بين النخس والمسِّ للمولود، وبين إضلاله وإغوائه.

الفقرة الثالثة: بيان أن اختصاص عيسى عليه السلام وأمه بهذه الخصيصة لا يلزم منه الرُّجحان بالأفضلية على النبي ﷺ.

أَمَّا الفِقْرة الأُولى: فقد أفاد الحديث المتقدم أن الشيطان يتسلَّط بالنَّخس على جميع وَلَد آدم؛ بما فيهم الأنبياء، والأولياء، وغيرهم. ويستثنى من ذلك: عيسى، وأمه مريم عليهما السلام.

وهذا العموم دليله أمران:

---

(١) **نخسه**: النَّخْس بالشي المحدَّد؛ كرؤوس الأصابع. «كشف المشكل» (٣/ ٣٢٥).

(٢) **الاستهلال**: الصياح. «فتح الباري» (٦/ ٥٧٣ ـ ط. دار السلام).

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «أحاديث الأنبياء»، باب: «قول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾ [مريم: ١٦] (٦/ ٧٠٦ ـ رقم [٣٤٣١]) ومسلم في: كتاب «الفضائل»، باب «فضائل عيسى عليه السلام» (٤/ ١٨٣٨ ـ رقم [٢٣٦٦])، وهذا لفظه.

(٤) المصدر السابق.

الأول: أن قوله ﷺ: **«ما من مولود»** نكرة في سياق النفي؛ وهي من صيغ العموم، فتستغرق كلَّ ما يقع في حيزها، إلَّا ما استثني منها. ويؤيد ذلك الرواية الأخرى: **«كل ابن آدم»**.

الأمر الثاني: الاستثناء الحاصل لعيسى وأمه ﵉. ومن المُقرَّر في الأصول: أنَّ صحَّة الاستثناء معيار العموم[(١)].

ووقوع **«من»** في الرواية الأولى قبل النَّكرة في سياق النَّفي = تجعلها نصًّا في العموم.

لذا قال أبو العباس القرطبي ﵀ مقرِّرًا ذلك: (وقوله ﷺ: **«كل مولود»، و«ما من مولود» ظاهر قويٌّ في العموم والإحاطة. ولمَّا استثنى منه مريم وابنها التحق بالمنصوص؛ لا سيَّما مع النظر الذي أبديناه، فأفاد هذا = أنَّ الشيطان ينخس جميع ولد آدم؛ حتى الأنبياء، والأولياء، إلَّا مريم وابنها. وإنْ لم يكن كذا = بَطَلَتْ الخصوصية بهما)**[(٢)].

أمَّا الفقرة الثانية: فإنَّه لا تلازُم بين تحقُّق النخس المشار إليه في الحديث، وبين حصول الإغواء والإضلال للمنخوس، فغاية الأمر: أن هذا النَّخس مُقدَّر بزمن مخصوص؛ وهو حال الولادة، ولا يلزم منه استمراره وبقاؤه. وإلَّا؛ فكم قد تعرَّض الشيطان لأنبياء الله تعالى وأوليائه بأنواع من الإفساد والإغواء = فحفظهم الله تعالى ووقاهم من إضلاله وإغوائه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] وعليه؛ فمن فهِمَ أنَّ حصولَ النَّخسِ من الشَّيطانِ لُكلِّ مولود عنه بمن فيهم الأنبياء؛ يلزم منه وقوع الإضلال والإغواء = ففَهْمه فاسدٌ بالمرَّة، وليس هذا هو مقتضى مدلول الحديث بلا ريب ـ كما سيأتي ـ. فمَنْ سوَّى بينهما فقد اختلط عليه الخَاثِرُ بالزّبادِ.

---

(١) انظر: «الواضح في أُصول الفقه» لابن عقيل الحنبلي (١/ ١٩٧).

(٢) «المُفهِم» (٦/ ١٧٨)، وانظر: «الجامع في أحكام القرآن» (٤/ ٦٨).

الفقرة الثالثة: أن امتياز نبي الله عيسى وأمه عليهما السلام بهذه الخصيصة لا يستلزم تفضيلَهما على رسول الله ﷺ؛ لأنه ثبت في الصحيحين: «**أنَّه ما من أحد إلَّا وُكل به قرينه من الشياطين**»[١] وعلى هذا؛ فمريم وابنها عليهما السلام وإنْ عُصما من نخْسه؛ فإنَّهما لم يُعصما (من ملازمته لهما، ومقارنته. وقد خَصَّ الله تعالى نبينا ﷺ بخاصِّية كَمُل بها إنعامُه؛ بأنْ أعانه على شيطانه حتَّى صحَّ إسلامُه؛ فلا يكون عنده شرٌّ، ولا يأمره إلَّا بخير = وهذه خاصَّة لم يُؤْتَها أحدٌ غيرُه، لا عيسى، ولا أمُّه)[٢].

ثمَّ؛ إنَّ ذِكر الفضيلة لا يستلزم الرُّجحان بالأفضليَّة[٣]، وذلك للقطع بأنَّه ﷺ سيد ولد آدم ـ كما ثبت عنه ﷺ[٤] ـ بما فيهم الرُّسل عليهم السلام. والقطع بفضيلته ﷺ وتقَدُّمِهِ على جميع الأنبياء أمرٌ معلوم، ودلائله قد سبق ذِكرها.

ومع جلاء الحديث، وجلاء دلالته، وعدم مناقضته للعقل؛ إلَّا أنه قد طعن فيه طوائف من المتقدِّمين والمتأخِّرين. وانقسمت مواقفهم تجاه الحديث إلى موقفين:

الموقف الأول: مَنْ ردَّ الحديث صراحةً.

الموقف الثاني: مَنْ أعمل فيه التأويل، دون ردٍّ صريح.

وممَّن يُمثِّل الموقف الأول: «القاضي عبد الجبَّار الهمداني»[٥] و«محمود أبو رية» الَّذي نعت الحديث بأن فيه نفَسًا من أثر المسيحية؛ **أي**: أنَّ الرُّواة المتأثرين بالمسيحية هم الذين اختلقوا هذا الحديث،

---

(١) تقدم تخريج الحديث. (٢) «المفهم» (٦/ ١٧٨).

(٣) **انظر**: «قواعد الأحكام» للعز بن عبد السلام (١/ ٥٥).

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) نسبه إليه الرازي في «مفاتيح الغيب» (٣/ ٢٠٥)، والآلوسي في تفسيره «روح المعاني» (٣/ ١٣٧)، وسيأتي سوق ما اعترض به على الحديث.

ورفعوه للمصطفى ﷺ. وفي ذلك يقول: (ومن المسيحيَّات في الحديث: ما رواه البخاري... وفقه هذا الحديث الذي سمعه الصحابي الجليل من الرسول ﷺ: أن الشيطان يطعن كل ابن آدم، أو ينخسه؛ إلَّا عيسى ابن مريم وأمَّه. وبذلك لم يسلم من طعن الشيطان أحدٌ غيرهما من بني آدم أجمعين، حتى الرسل: نوح وإبراهيم، وموسى، وغيرهم. وخاتمهم محمد صلوات الله عليه وعلى جميع النبيين = فانظر، واعجب!)[1].

وممَّن تبنَّى الموقف الثاني ـ **أعني**: موقفَ تأويل الحديث ـ: أبو القاسم الزمخشري؛ حيث تأوَّل «النَّخس» الوارد في الحديث بأنه مجرَّد طمع الشيطان في كل مولود سوى مريم وابنها عليهما السلام، ومن كان متصفًا بصفتهما. وفي ذلك يقول: «.. وما يُروى من الحديث: **«ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسُّه...»** فالله أعلم بصحَّته؛ **فإنْ صَحَّ فمعناه**: أنَّ كل مولود يطمع الشيطانُ في إغوائه؛ إلَّا مريم وابنها، فإنَّهما كانا معصومَيْن. وكذلك كلُّ مَن في صفتهما... واستهلالُه صارخًا من مَسِّه: تخييل وتصويرٌ لطمعه فيه؛ كأنَّه يمسُّه، ويضرب بيديه عليه، ويقول: هذا ممَّن أُغويه. ونحوه من التخييل... وأمَّا حقيقة المسِّ والنَّخس ـ كما يتوهَّم أهل الحشوِ؛ فكلَّا)[2].

وارتضى قولَه، ونقله عنه: «ابن الملك»[3]، ومن المعاصرين «إمام حنفي»[4].



(١) «أضواء على السُّنَّة المحمدية» (١٨٦).

(٢) «الكشّاف» (١٧٠).

(٣) **انظر**: «مبارق الأزهار» لابن الملك (٢/ ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٤) **انظر**: «إبليس في التصور الإسلامي» (٤٣).

المطلب الثاني

سَوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان»

ومما أورده المخالفون من المعارضات العقلية على هذا الحديث؛ ما يلي:

أولًا: أنَّ إبليس لو تسلَّط على النَّاس لينخسهم لامتلأت الدنيا صراخًا وعياطًا من نخْسِه:

وقد أبدى هذا الاعتراض: «أبو القاسم الزمخشري»، فقال: (أمَّا حقيقة المَسِّ والنَّخس كما يتوهَّم أهل الحشو = فَكَلَّا. ولو سُلِّط إبليس على النَّاس لامتلأت الدُّنيا صُراخًا وعياطًا مما يبلونا به مِنْ نَخْسِه)[1].

وتابَعه على هذا الاعتراض: «ابن الملك»؛ حيث مَنَع حمْل النخس على المسِّ الحسِّي، وأوَّله على أن المراد به هنا: الإغواء ـ كما تقدَّم عند الزمخشري ـ وعِلَّة منْعه: أن الحمْل على الحقيقة ممتنع عقلًا. وفي تقرير ذلك يقول: (ذهب الشارحون إلى أن المراد به: المسُّ الحسِّي... وفيه نظر؛ لأن استعاذتها تجوز أن تكون من الإغواء، لا من المسِّ؛ ولأن الاستعاذة كانت بعد وضْعها، والمسُّ إنما كان بحال الولادة. على أنَّ العقل يأبى مما قالوا؛ لأن الشيطان لو سُلِّط على النَّاس بنخْسهم لامتلأت الدنيا صراخًا. والأوْجَهُ: أن المراد من المسِّ الطمعُ في الإغواء، لا حقيقة المسِّ.

فإن قيل: لو كانت كذلك لما اختصَّ مريم وعيسى بالاستثناء؛ لأنَّ المخلصين كلهم كذلك.

---

(١) «الكشاف» (١٧٠).

أجيب: بأن المعنى ـ والله أعلم ـ: إلَّا مريم، وابنها، ومَن في معناهما. وإليه أشار القاضي عياض.

أقول: هذا الجواب على تقدير أن يكون عدم مسِّ الشيطان من الفضائل؛ فإذا كان نبينا عليه الصلاة والسلام أفضل وأعلى = كان الاتصاف به أولى. وأمَّا إذا كان من خصائصهما فلا يلزم أن يوجد في نبينا ﷺ؛ إذْ كم من مفضول موصوف بخاصِّية لا توجد إلَّا في الفاضل منه!

فإنْ قلتَ: لو لم تثبت حقيقة المسِّ لم يترتَّب عليه استهلال الطفل = أُجيب: بأن استهلاله تخييل لطمع الشيطان؛ كأنْ يمسَّه بيده، ويقول: هذا ممن أُغْويه...)[1].

فأنت ترى أن «ابن الملك» ما هو إلَّا مُشَقِّقٌ لاعتراض الزمخشري، ومفصِّل لجوابه.

وقد ارتضى اعتراضَ الزمخشري من المعاصرين: «إمام حنفي»؛ حيث نقل كلام الزمخشري بمعناه، وأشار إليه[2]، وحمَل على ابن المنيِّر في نقده للزَّمَخْشري؛ كما سيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان غلطه في ذلك.

ثانيًا: أنَّ الحديث مناقض لما ثبت في الطب؛ من أنَّ سبب صُراخ كلِّ مولود حين ولادته هو: دخول الهواء لأول مرة لرئته.

ثالثًا: أن زوجة عمران (أم مريم) ليست الوحيدة في الدنيا التي أعاذت وليدها وذرِّيته من الشيطان الرجيم؛ بل كل مسلم تقيٍّ يفعل ذلك!

وفي تقرير هاتين الشبهتين يقول «إسماعيل الكردي»: (لقد ثبت في

---

(١) «مبارق الأزهار» (٢/ ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٢) انظر: «إبليس في التصور الإسلامي» لإمام حنفي (٤٢ ـ ٤٣).

الطبِّ أن سبب صراخ كل مولود حين ولادته هو: دخول الهواء لأوَّل مرة لرئتيه، بعد أن كان يتلقى الأوكسجين من دَم أمِّه عبر الحبل السُّري. ولو لم يبكِ لاختنق.

ثم؛ هل زوجة ابن عمران (أم مريم) هي الوحيدة في الدنيا التي أعاذت وليدها وذريته من الشيطان الرجيم؟؟ أليس كلُّ مسلم تقي يقول حين الجماع: «**اللهم جنِّبنا الشيطان، وجنِّب الشيطان ما رزقتنا**»؟ فلماذا لا يعيذُ الله مولوده ـ حسب الحديث ـ مِن نَخْسة الشيطان؟ وهل دعاء المسلمين جميعهم غير مقبول)[(١)].

رابعًا: أن الشيطان إنما يدعو إلى الشرِّ مَنْ له تمييز، والمولود لا تمييز له، ولأنه لو تمكَّن من هذا الفعل لجاز أن يُهلِك الصالحين.

المُدلي بهذه الشبهة؛ هو: «القاضي عبد الجبَّار». وقد نسبها إليه الآلوسي في تفسيره[(٢)].



(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (٢٧٩).

(٢) «روح المعاني» (٣/ ١٣٧).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث:
«ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان»

أَمَّا الجواب عن الاعتراض الأوَّل، فيقال:

إنه لا موجب للعدول عما دلَّ عليه الحديث. ودعوى الامتناع غفلةٌ عن الحقائق. وبيان ذلك: أنه لا يخلو أن يكون مراد الزمخشري ومَن تابَعه بـ«امتلاء الدنيا صراخًا وعياطًا من أثر النَّخس» = أن يكون ذلك على جهة الدوام والاستمرار لكل مولود، أو يُخص ذلك بزمن مخصوص.

فإن كان الأول، فالتلازُم تخييل انقدح عند الزمخشري، لا واقع له على التحقيق؛ وذلك أن الحديث أخبر عن استهلال المولود صارخًا في زمن خاص، وهو زمن الولادة، ولم يَرِدْ مطلقًا ليصحَّ الاعتراض. والواقع يشهد بخلاف ذلك أيضًا.

قال الإمام الرَّسعَني رَحِمَهُ اللهُ[1] ردًا على الزَّمخشري: (لستُ أعجب من قوله[2] عن حديثٍ اتَّفق أئمة الإسلام على تصحيحه وتدوينه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري ومسلم في صحيحهما: «إن صحَّ»؛ لأنَّ الرَّجل كان جاهلًا بهذا العلم الجليل = ولكن من صفاقة وجهه في ردِّ الحديث على تقدير التصحيح، والتَّمحُّل لتعطيل اللفظ الصَّريح؛ مع أنَّه لا مُنافاة في ذلك بين النَّقل والعقل؛ لأَنَّ العقل لا يُحيل

---

(١) الرَّسْعَني (٥٨٩ ـ ٦٦١هـ): هو: عبد الرزاق بن رزق الله بن أبي بكر الجزري، عز الدين أبو محمد الرسعني الحنبلي إمام حافظ متفنن رحَّال، من مصنَّفاته: «مقتل الشهيد الحسين رضي الله عنه» = انظر: «تذكرة الحفَّاظ» للذهبي (٤/ ١٤٥٢).

(٢) يعني: الزمخشريَّ.

ذلك لذاته، ولا يلزم منه مُحال على تقدير إثباته، وأمَّا قوله: «لو سُلِّط إبليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدُّنيا صُراخًا وعياطًا» = فكلامٌ يُشمتُ به أعداءه، لا، بل يُحزنهم عليه.. لأنَّ نَبينا ﷺ لم يُخبر بتسليط الشيطان على الإنسان بالنَّخسِ إلَّا حالة الولادة، فكيف يتوجه منه هذا الإلحاد؟ ومن أين يلزم أن تمتلئ الدُّنيا صُراخًا وعياطًا؟ ولعلَّه إذا استقرئ البلد العظيم، وتُصُفح مَن وُلد فيه في يوم، لا يَبلغ عددًا يوجب أضعافُ أضعافِه بعضَ ما توهمه من امتلاء الدُّنيا صُراخًا..)[1].

وإن كان مرامه هو المعنى الثاني = فيقال: هذا هو الواقع، فالدنيا لا تخلو من استهلال مولود صارخًا في كل وقت[2]، فيستحيل اعتراض الزمخشري حينئذ إلى مخالفة الواقع. وبه يُعلم أن المخالف ناقَض ضرورتين: الضرورة الشرعية، والضرورة الحسية. فكان امتناع ما اعترض به أحرى من امتناع إجراء الحديث على معناه الظاهر.

والذي يتحرر: أن مقصود الزمخشري هو الأمر الأول، والذي يعضد ذلك: أن الآلوسي رحمه الله نقل عن القاضي عبد الجبار ما يفيد ذلك[3].

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني، فيقال:

على تقدير أنَّ ما يثبت في الطب بلغ إلى حدِّ الحقيقة العلمية المقطوع بها؛ فإن قُصاراهُ: أن يكون كشْفًا عن السبب القريب المحسوس لاستهلال المولود صارخًا. وهذا التفسير العلمي لا يقضي بامتناع أسباب أخرى عَزُب الخلْق عن دركها؛ لقصور مداركهم عن الإحاطة بكل حقيقة. ومن هنا فليس هناك ما يمنع من تعليل هذه الظاهرة بسببين: أحدهما مُدرَك بالحس، والآخر غيبيٌّ دلَّ عليه الوحي.

---

(١) «رموز الكنوز» (١/ ١٦٠). **وانظر**: «التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال» للسكوني (٢/ ١٩).

(٢) **انظر**: «روح المعاني» (٣/ ١٣٧).

(٣) **انظر**: المصدر السابق.

على أنه ينبغي أن يُعلم أنَّ هذا التقرير هو على تقدير صحة ما وصل إليه الطب، وبلوغه مبلغ القطعيات؛ وإلَّا فيبقى النظر متجهًا إلى التحقُّق من هذا البلوغ وصحَّته. بل لو وقع التعارُض بين السببين لوجب حينئذٍ تحرير النظر في كلا المدلولين، لا أن يُقضى على الخبر بالإلغاء لاحتمال تطرُّق الوهم إلى النتائج التي توصل إليها الطب، وأن الأمر لا يعدو أن يكون فرْضًا، لا حقيقةً علميَّةً.

وأما الجواب عن الاعتراض الثَّالث، فيقال: إن سبب انقداح هذا الاعتراض عند إسماعيل كردي أمران:

الأول: هو ظنه أنَّ مقتضى نفوذ أثر الدعاء ـ عند توفر شروطه وانتفاء موانعه ـ بتجنيب المولود الشيطان؛ هو = ألَّا يحصل النخس والطعن له.

الأمر الثاني: ظنُّه أن الطعن هو الضرر الذي يُجنَّبه المولود. فأمَّا الأمر الأول فهو ناتج عن غلطه في فهم الحديث ـ في أحسن أحواله ـ؛ ذلك أنه لا يلزم من نفوذ أثر الدعاء ألَّا يحصل ما أخبر به النبي ﷺ من حصول الطعن؛ لأن المراد من الدعاء في الخبر النبوي أن تتحقق الحيلولة بين الإضلالِ والإغواء الذي سببهما الشيطانُ = والمولودِ.

فإن ادَّعى مُدَّعٍ أنَّ لفظ الإغواء والإضلال ليسا واردَين في الحديث، فتقديرهما مَحْض تقوُّل لما لم ينطق به الحديث.

فيقال: وكذلك تقدير لفظ الطعن وأنه هو الذي يجنَّبه المولود = ليس واردًا في الخبر؛ فهو أيضًا محض تقوُّل لا دليل عليه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنَّ المُقتضي لهذا التقدير: ما ثبت في حديث الباب من وقوع النخس لكلِّ مولود ـ سوى ما استثناه الخبر ـ. وهذا التقدير لازمٌ؛ لاستقامة الحديث، وجريانه على السداد، دون تضارُب

بين الخبرين. فتقدير الإضلال أصدق من تقدير الطعن؛ لدلالة الأدلة عليه.

وأما الأمر الثاني: فإن الطعن ليس بِضَررٍ؛ إذ لو كان كذلك لسلِم منه الأنبياء، والأولياء؛ إذْ هم أولى بهذا المعنى.

يقول الإمام أبو العباس القرطبي رحمه الله في بيان معنى قول النبي ﷺ **«لم يضرَّه شيطان أبدًا»**: (قيل: معنى لم يضرَّه: لم يصْرعْه الشيطان. وقيل: لا يطعن فيه الشيطان عند ولادته، ويطعن في خاصرة من لا يقال له ذلك. قال القاضي: لم يحْملْه أحدٌ على العموم في جميع الضرر، والإغواء، والوسوسة.

قلت ـ القائل: القرطبي ـ: أمَّا قصرُه على الصرع وحده فليس بشيء؛ لأنه تحكُّمٌ بغير دليل، مع صلاحيَّة اللفظ له ولغيره. وأما القول الثاني: ففاسدٌ؛ بدليل قوله ﷺ: **«كل مولود يطعن الشيطان في خاصرته إلا ابن مريم...»** هذا يدلُّ على أنَّ الناجي من هذا الطعن إنما هو عيسى وحده عليه السلام؛ وذلك مخصوص دعوة أم مريم؛ حيث قالت: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]، ثم إنَّ طعنه ليس بضرر؛ ألا ترى أنه قد طعن في كثير من الأولياء، والأنبياء، ولم يضرهم بذلك. ومقصود هذا الحديث ـ والله تعالى أعلم ـ: أن الولد الذي يقال له ذلك يُحفَظ من إضلال الشيطان، وإغوائه، ولا يكون للشيطان عليه سلطان؛ لأنه يكون من جملة العباد المحفوظين المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢]، وذلك ببركة نية الأبوين الصالحَين، وبركة اسم الله تعالى، والتعوُّذ به، والالتجاء إليه. وكأن هذا شَوبٌ من قول أم مريم: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦]، ولا يُفهم من هذا نفْي وسوسته، وتشعيثه، وصرعه = فقد

يكون كل ذلك، ويحفظ الله تعالى ذلك الولد من ضرره في قلبه، ودينه، وعاقبة أمره. والله تعالى أعلم)[١].

وأما الجواب عن الاعتراض الرابع ـ وهو: دعوى أن الشيطان إنما يدعو من له تمييز، والمولود لا تمييز له... إلخ ـ؛ فيقال:

هذا الاعتراض لا محل له هنا؛ لأنه قد سبق بيان أن النخْس ليس المقصود به الإغواء والتضليل؛ ليصح إيراد هذا الاعتراض. وإنَّما هو: طعْنٌ يترتَّب عليه استهلال الطفل صارخًا، كما هو مبيَّن في الحديث. وعليه؛ فهذا الاعتراض، وما سَبَقه من اعتراضات لا يتحصَّل من أفرادها، ولا من مجموعها ما يقوى على إبطال ما دلَّ عليه الحديث. فالحديث قد أبان عن أمر غيبي، فوجب الإذعان، والتسليم لما دلَّ عليه. والعقل لا يُحيل ما دلَّ عليه.

وأمَّا تأويل الزمخشري للنخس بأنه: طمَعُ الشيطان في إغواء كلِّ مولودٍ سوى مريم وابنها عليهما السلام، وكذلك كلُّ من كان في صفتهما = فتأويلٌ متهافتٌ. وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: التأويل فرع عن الامتناع، ولا مانع يمنع من إجراء الحديث على معناه المتبادر منه. وإذا بطل الأصل ـ وهو: الامتناع ـ بطل الفرعُ؛ ولا بدَّ.

الوجه الثاني: أنَّ طمع الشيطان في الإغواء لا يوجب استهلال الطفل صارخًا؛ لكون الطمع في حقيقته أمرًا وجدانيًّا لا يسري أثره إلى الغير.

الوجه الثالث: أن الحديثَ صرَّح بالنَّخس والطَّعْن المُوجِب لصُراخ الطِّفل. وترتيب الاستهلال على النَّخس بـ«فاء» السببية يُؤْذِن بأن علَّة

---

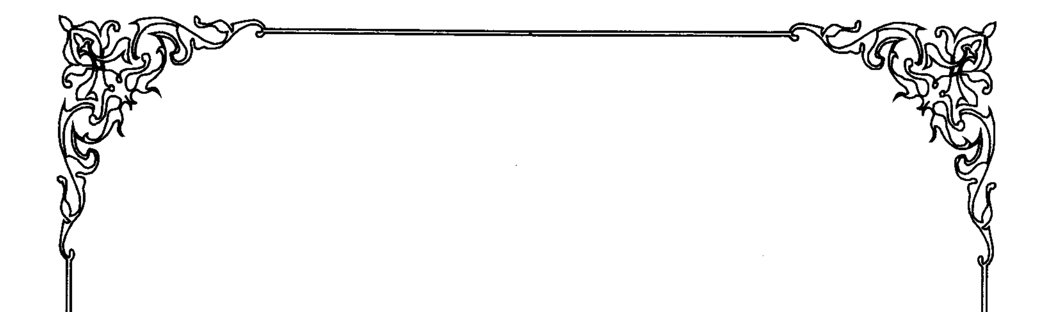
(١) «المفهم» (٤/ ١٥٩ ـ ١٦٠).

الصراخ هو الطعن، لا مجرَّد الطمع في الإغواء. والتعليل بالأوَّل مقبول في مدارك العقل، بخلاف التعليل الثاني = وما كان موافقًا للظاهر اللُّغوي والعقلي؛ أولى بالقبول مما كان بخلاف ذلك.

الوجه الرابع: أن تعميم الاستثناء بحيث يشمل كلَّ من كان متَّصفًا بصفة مريم وابنها عليهما السلام = يفتقر إلى برهان؛ ولا برهان. فَعُلم بطلانه.

وأمَّا دعوى «ابن الملك» بأنَّ (استهلال المولود) هو في واقع الأمر: (تخييل لطمع الشيطان؛ كأنه يمسُّه بيده. . .إلخ) فدعوى لا برهان عليها. والأصل: أن النَّخس على حقيقته ـ كما ثبت بالنَّصِّ ـ.





المبحث الثاني

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن حديث: «بال الشيطان في أُذنه»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: سوق حديث: «بال الشيطان في أُذُنه».
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «بال الشيطان في أُذُنه».
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «بال الشيطان في أُذُنه».

المطلب الأوَّل

سوق حديث: «بال الشيطان في أُذنه»

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: ذُكر عند النبي ﷺ رجل فقيل: ما زال نائمًا حتى أصبح، ما قام إلى الصلاة. فقال: «**بَالَ الشَّيطان في أُذنِه**».

قال ابن مسعود رضي الله عنه: «**وَايْمُ اللهِ لقد بال في أُذُن صاحبكم الليلة**» - **يعني**: نفسَه - متفق عليه[(١)].

□ تمهيد:

تَباينت أنظارُ أَهلِ العلم في حقيقةِ البوْلِ المضاف في هذا الحديث إلى الشيطان، وانقسمت مواقفهم إلى ثلاثة مواقف:

الموقفِ الأوَّلِ: مَنْ رأى أَن اللَّفظ يحتمل الحقيقة والمجاز.

الموقف الثاني: مَنْ أجرى اللفظ على المَجَاز.

الموقف الثالث: مَنْ أجرى الحديث على ظاهره.

وممن تبنى الموقف الأول: جَمْهرةٌ من شرَّاح الحديث وغيرهم؛ كالقاضي عياض[(٢)]، والنووي[(٣)]، وابن حجر العسقلاني[(٤)]، وزكريا الأنصاري[(٥)]، وغيرهم.

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «التهجد» باب «**إذا نام ولم يُصلِّ بال الشيطان في أذنه**» (٢٢٥ - رقم [١١٤٤] - ط. دار السَّلام)، ومسلم كتاب «صلاة المسافرين»، باب «ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح» (١/ ٥٣٧ - رقم [٧٧٤]).

(٢) **انظر**: «إكمال المعلم» (٣/ ١٣٩ - ١٤٠).

(٣) **انظر**: «شرح صحيح مسلم» (٦/ ٦٤).

(٤) **انظر**: «فتح الباري» (٣/ ٣٧ - ط. دار السلام).

(٥) **انظر**: «منحة الباري» (٦/ ٢١٣).

وأما الموقف الثاني؛ فذهب إليه: ابن قتيبة[١]، وأبو جعفر الطحاوي[٢]، والخطابي[٣]. ونُسب إلى إبراهيم الحربي؛ حيث ذكروا عنه في تفسير هذا الحديث قوله: (معناه: ظهر عليه ـ أي: الشيطان ـ وسخر منه)[٤].

وأمّا الموقف الثالث: فهو ظاهر اختيار الإمام ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث قال مُبينًا الشرور التي يتسلط بها الشيطان على الإنسان: (ومن شرِّه: أنه يبول في أُذن العبد حتى ينام إلى الصباح، كما ثبت عن النبي ﷺ..)[٥].

والذي يترجَّحُ ـ والله أعلم ـ أَنَّ ما ذهب إليه الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة رَحِمَهُ اللَّهُ والذي يمثل الموقف الثالث = هو ما ينبغي حَمْل الحديث عليه، وذلك للأسباب التالية:

السبب الأول: أن حَمْل بول الشيطان على الحقيقة هو الظاهر، ولا يصح العدول عن الظاهر إلا بدليل مانع يمنع من إجرائه على ذلك.

السبب الثاني: أنه ليس هناك ما يُحيل أن يكون بول الشيطان على حقيقته؛ فالأمر كما قال أبو العباس القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (يَصحُّ إبقاؤه على ظاهره؛ إذ لا إحالة فيه، ويفعل ذلك استهانةً به)[٦]، وقد ثبت أن الشيطان يأكل، ويشرب، وينكح = وإذا كان ذلك على الحقيقة، فكذلك البول.

ومنع الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره، حملَ ذلك على الحقيقة، وأجراه على

---

(١) **انظر**: «إكمال المعلم» (٣/ ١٣٩).
(٢) **انظر**: «مشرح مشكل الآثار» (١/ ٦٠٣ ـ تحفة الأخيار).
(٣) **انظر**: «أعلام الحديث» (١/ ٦٣٥).
(٤) **انظر**: «شرح صحيح مسلم» (٦/ ٦٤). (٥) «بدائع الفوائد» (٢/ ٧٩٧).
(٦) «المفهم» (٢/ ٤٠٧).

التوسع في اللُّغة؛ حيث قال: (.. وذكر فيه بول الشيطان في أُذنه؛ أي: فَعَل به أقبح ما يُفعل بالنَّوّام = وليس ذلك على حقيقة البول منه في أُذُنه، ولكن على المَثَل والاستعارة في المعنى..)[1] = لم ينصب عليه برهانًا، وليس في السِّياق ما يعضده هذا من جهة.

ومن جهة أخرى؛ فإن حمْله رَحِمَهُ اللهُ للبول المضاف إلى الشيطان على الاستعارة، والمَثَل؛ دون ذِكْر القرينة التي تكشف عن مُرادِ المُتكلِّم = يلزم منه أَن يطرد ذلك في الدلائل الأخرى التي أَضافت إلى الشيطان الضحك، والأكل، ... إلخ.

فإن التزمه رَحِمَهُ اللهُ - ولا إخاله كان يَفْعل - فلا رَيْب في بطلان ذلك الالتزام. وإلا فيلزم في هذا الحديث حمله على ظاهره كما التزمه رَحِمَهُ اللهُ هو في غيره.

ولو ادَّعى مُدَّعٍ قيام قرينةٍ عند الإمام الطحاوي لم يُبْدها في أثناء تقريره = للزم من ذلك تصحيح كل تأويلٍ لم يُقِم صاحبُه عليه دليلًا؛ لإمكان قيامها عنده مع عدم كشفه عنها؛ وهذا قولٌ لا أحدَ يُعظِّم الأدلة ويقدر لها قدرها يلفظ به.

فإن قيل: هذا عين الجمود على الظاهر؛ لاحتمال جريان الخطاب الشرعي على سنن العَرَب في التَوسُّع في الاستعمال.

الجواب عن هذا الإيراد، أن يقال: إنما يصح إطلاق الجمود في حال ما لو أَقام الشارعُ قرينةً في خطابه تُبينُ عن مراده، وتكشف عن مقصوده = ثم لم يَرْعها الناظر في كلامه. أَمَّا مع تخلية المقام من القرائن التي توجب الانتقال من هذا الظاهر إلى غيره = فلا جمود حينئذٍ؛ بل صيانةٌ لكلام الشارع.

---

(١) «شرح مشكل الآثار» (١/ ٦٠٣ - تحفة الأخيار).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على حديث: «بال الشيطان في أُذُنه»

محصل ما أورد على هذا الحديث من المعارضات = معارضان:

المعارض الأوَّل: **أن هذا الحديث مخالف للضرورة الحسية.**

المعارض الثاني: **أن في إسنادِ هذا الفِعل إلى الشيطان إثباتًا لقدرةٍ تفُوق قدرة الملائكة، وأولياء الله، وأنبيائه.**

وممن انتحل كِبْرَ هاتين الشبهتين **«إمام حنفي»**. وفي تقريرهما يقول: (وفي طبيعة ما يفعله الشيطان؛ اختلف العلماء: هل يفعله على الحقيقة أم على المجاز؟ فمن قال: إنه على حقيقته؛ لم ير في ذلك مانعًا؛ إذ لا إحالة فيه؛ لأنه ثبت أن الشيطان، يأكل، ويشرب، وينكح؛ فلا مانع أن يبول = وهذا الرأي مردود على صاحبه ـ وهو القرطبي ـ بأنه: من أَين لك أن الشيطان، يأكل، ويشرب؟ وإذا ثبت لك ذلك بنص قرآن، أو رواية حديث = فهل يصحُّ القياس عليهما في البول؟!.. أوَلا يجوز على من وصفتموه بخوارق العادات أن لا يبول أو ينكح؟.. وبوله ونكاحه من الأمور الحسِّية؛ فهل وجدت أحدًا جاءك ببول شيطان، أو شاهد نكاحه؟.. ومن ينكح؟!.. إنَّ مَن ذهب إلى حقيقة هذا الفعل أغربَ وأبعدَ، ونسب للشيطان قدراتٍ تفوق قدراتِ الملائكة الحفَظَة والمقرَّبين، وأولياءِ الله، وأنبيائه. وكلٌّ من أَطاعه، وعدا قدْره؛ فنسب له قدراتٍ على الفعل هي لله الواحد القادر، ودخل في حساب عويصٍ من الشرك، والجبْر، وقدح في توحيده. ومن يؤمن بهذا الكلام على حقيقته؛ يؤمن بكل شيءٍ. ولا دين له أصلًا ولا عقيدة...)[1].

---

(١) «إبليس في التصور الإسلامي» (٧٨).

المطلب الثالث

دفع المعارض العقلي عن حديث: «بال الشيطان في أُذُنه»

والجواب عن الشبهة الأُولى، يتحصَّل في مقامين:

الأول: مقامٌ مُجْمَل.

الثاني: مقامٌ مفصَّل.

فأما المقام الأول: فيقال: إن البول المضاف إلى الشيطان حقيقة غيبية أَخبر بها الصادق ﷺ. والعقل دل على صدق نبوته ورسالته = فوجب الإذعان لكل ما يخبر به؛ وإلا لوقع التناقض بين تصديق نبوته، وبين تكذيب خبره.

وأما المقام المفصَّل، فيقال: إنه كما أنَّ الشيطان غيبٌ يؤمن به المعترض ـ كما هو ظاهر ـ. وهذا الغيب لا يملك الحس نفيه ولا إثباته في ذاته، وإنما يحكم العقل بتوسُّط الحس على وجوده بأثره المشهود في الواقع = فكذلك بوله غيب، يلزمُه التصديق بخبر الصادق فيه، كما التزمه في أصله؛ وإلا فالإقرار بالأول دون الثاني مع أن كليهما داخلٌ في مفهوم الغيب = هو عين التناقض.

فقول إمام حنفي: (فهل وجدت أحدًا جاءك ببول الشيطان، أو شاهد نكاحه؟. . .) إلخ بَناهُ على غلطين:

الأول: أنه قاس بول الشيطان على بول الآدمي؛ في كون الآخر معلومًا لديه في خبرته الحسية، فَظَنَّ أن سيكون الثَّاني مثله ليُعَاينه، وهذا قياس فاسد؛ لاختلاف حقيقة كل منهما.

الثاني: أنه فاته أن حقيقة البول تابعة لحقيقة مَنْ أُضيف إليه هذا الأمر؛ فكما أن الشيطان لا يُشهَد بالحسِّ، فبوله آخذٌ حُكْم أصله.

واعْجَبْ لقوله: (من أين لك أن الشيطان يأكل ويشرب؟ وإذا ثبت

لك ذلك بنص القرآن، أو رواية حديث = فهل يَصِحُّ القياس عليهما في البول؟!).

فغفل أنه مع ورود النص بإثبات أن للشيطان بولًا يناسب طبيعة خلقه = فلا قياس حينئذٍ؛ لأن القياس إنما يصح عند انتفاء الدليل الدَّالِّ على الفرع المَقيس؛ أَمَّا مع وجوده فلا قياس!

والحقيقة: أن هذا الاعتراض ـ فيما يظهر ـ إنما نشأ للشبهة الثانية؛ وهي: ظنُّه أن ثبوت فعل الشيطان بالنائم هذا الفعل يلزم منه قدرةٌ تضاهي قدرة الله تعالى؛ فضلًا عن قدرة الملائكة، والأنبياء. . .إلخ = فيلزم من ذلك: اعتقاد شريكٍ مع الله فيما يختص به الله. ويلزم منه أيضًا: أن يكون العبد مجبورًا على التفريط؛ لفعل الشيطان المعطل له.

والجواب عن الشبهة الثانية، أن يقال:

الناظر يعلم بأنه لا يلزم من إسناد هذا الفعل إلى الشيطان أن تكون له قدرةٌ تضاهي قدرة الله ﷻ؛ فالشيطان مخلوقٌ، والله خالق؛ والمخلوق له فعل يناسبه لا يتجاوز قدرته المحدودة التي تلائم ضعفه وافتقاره، وكلاهما ـ **أي**: الشيطان وفعله ـ مَخْلوقٌ لله ﷻ، تنفذ فيهما مشيئته جل وعلا. فأنى للمضاهاةِ أن تقع حينئذٍ؟. . **هذا أمر**.

والأمر الثاني: أنَّ نعْت الشيطان بأن له قدرة تفوق قدرة الملائكة؛ فيه من صنوف التهويل والمبالغة ما يعجب له القارئ. والمقام العلمي يستوجب الاعتدال حين سَوق الأدلة؛ وهذا لم يتأتَّ للمُدَّعي. فليس في إسناد هذا الفعل للشيطان تخصيصه بقدرة تفوق قدرة الملائكة. وأما الأنبياء، والأولياء؛ فلا شك أن للشيطان قدراتٍ تناسب طبيعته قد لا تكون للأنبياء والأولياء بأصل الخِلْقة؛ ومن ذلك: القدرة على التشكُّل، وسرعة الانتقال، والاستتار = كل ذلك ثابتٌ لهم بالدَّلائل

الشرعية. ولا يلزم من ذلك الحطُّ من رتبة الأنبياء والأولياء؛ لأن الرتبة والمنزلة ليستا تبعًا للقدرة ثبوتًا وعدمًا، إلا عند من كابر وأنكر البدهيات.

وبول الشيطان في أُذُن العبد هو في الحقيقة أَثَرٌ عن تفريط العبد نَفْسِهِ في الأَخذ بالأسباب المُعِينة على دفعه؛ فالعبد في هذه الحالة مختار لا مجبور. فلما وقع التفريط باختياره تَسلَّط الشيطان عليه؛ بأنْ بال في أُذنه، وزيَّن له النوم حتى أصبح. فليس للشيطان إلا التزيين والإغواء. ومن استعان بالله والتجأ إليه وقاه تزيين الشيطان وإغواءَه، ومن أطاعه وتولَّاه تسلَّط عليه الشيطان.

والطاعة اختيار ـ بلا شك ـ. ومما يفسِّر لك ما سَلَف: ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: **«يَعْقِد الشيطان على قافية رأس أحدكم ـ إذا هو نام ـ، ثلاثَ عُقَد، يضرب على كل عُقْدةٍ مكانها: عليك ليل طويل فارقُدْ، فإذا استيقظ فذكر الله انْحلَّت عُقْدة، وإذا توضأ انحلَّت عنه عقدة، فإن صلَّى انحلَّت عُقَدُهُ، فأصبح نشيطًا طيِّب النَّفْسِ؛ وإلَّا أَصبح خبيثَ النَّفْسِ كَسْلانَ»**[1].

فهذا الحديث يُبطِل دعوى الجبر من أصلها؛ فالعقْد الذي هو فعل الشيطان يحصل لصنفين من الناس:

فأما الصنف الأول: فلا يضرُّه عقد الشيطان على قافيته، ولا ينفذ أثره؛ لاعتصام هذا الصنف والتجائه إلى الرب تبارك وتعالى بالصلاة والذكر، فيبطل كيد الشيطان. والاعتصام والالتجاء سببان يبذلهما العبد، وهما فرعان عن ثبوت الاختيار.

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «صفة إبليس وجنوده» (٦٦٨ ـ رقم [٣٢٦٩] ـ ط. دارالسلام)، ومسلم في: كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب «ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح» (١/ ٥٣٨ ـ رقم [٧٧٦]).

وأما الصنف الثاني: من نَفَذ أثرُ عمل الشيطان فيه؛ بشؤم تفريطه في الأخذ بالأسباب. والتفريط أيضًا فرعٌ عن ثبوت الاختيار. ولو كان الجَبْر واقعًا وانتفاء اختيار العبد متحقِّقًا = لتحصَّل من ذلك وقوع النوم إلى الصبح من جميع الناس؛ لأنه لا اختيار لهم = وهذا يبطله الشرع، والحسُّ ـ كما ترى ـ.





المبحث الثالث

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن حديث: «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله... وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان..» وحديث: «إذا نُودي للصلاة أدبر الشيطان، وله ضراط...»

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق حديث: «إذا سمعتم صياح الدِّيكة فاسألوا الله من فضله.. وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان» وحديث: «إذا نودي للصَّلاة أدبر الشيطان وله ضراط..».
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارض العقلي على الحديثين.
- المطلب الثالث: دفْع دعوى المعارض العقلي عن الحديثين.

المطلب الأوَّل

سَوْق حديث: «إذا سمعتم صياح الدِّيكة فاسألوا الله من فضله.. وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان» وحديث: «إذا نودي للصَّلاة أدبر الشيطان وله ضراط..».

عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: «**إذا سَمِعْتُمْ صِيَاحَ الدِّيَكَةِ فَاسْأَلُوا اللهَ من فَضْلِهِ فَإِنَّهَا رَأَتْ مَلَكًا، وإذا سَمِعْتُمْ نَهِيقَ الْحِمَارِ فَتَعَوَّذُوا بِاللهِ من الشَّيْطَانِ فإنه رَأَى شَيْطَانًا**» متفق عليه(١).

وعنه ﷺ، أنَّ النبيَّ قال: «**إذا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ حتى لا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ، فإذا قُضِيَ النِّدَاءُ أَقْبَلَ حتى إذا ثُوِّبَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ، حتى إذا قُضِيَ التَّثْوِيبُ أَقْبَلَ حتى يَخْطِرَ بين الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ، يقول: اذْكُرْ كَذَا، اذْكُرْ كَذَا، لِمَا لم يَكُنْ يَذْكُرُ، حتى يَظَلَّ الرَّجُلُ لا يَدْرِي كَمْ صلَّى**» متفق عليه(٢).



---

(١) أخرجه البخاري: كتاب «بدء الخلق»، باب «خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال»، (٣/ ١٢٠٢ ـ رقم [٣١٢٧])، ومسلم: كتاب «الذكر والدعاء»، باب «استحباب الدعاء عند صياح الديك» (٤/ ٢٠٩٢ ـ رقم [٢٧٢٩]).

(٢) أخرجه البخاري في: كتاب «الأذان»، باب «الأذان مثنى مثنى» (١/ ٢٢٠ ـ رقم [٥٨٣]). ومسلم في: كتاب «الصلاة»، باب «فضل الأذان وهروب الشيطان عند سماعه» (١/ ٢٩٠ ـ رقم [٣٨٩]).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي عن الحديثين

المعارض الأوَّل: أن تعليل صياح الديك بكونها رأت مَلَكًا، مع تقرر أن لكل ابن آدم ملائكةً حفظة وملكين يكتبان أعماله = يلزم منه: أن تصيح الديكة ليل نهار كلما رأت إنسانًا؛ لرؤيتها الملائكة مع كل إنسان، وهذا لم يحدث = فالحديث كذِبٌ على رسول الله ﷺ؛ لتكذيب الواقع المحسوس له. هذا ما يتعلق بتعليل صياح الديك.

وكذا تعليل نهيق الحمار برؤيته الشيطان؛ فإنه يشكل عليه أن المتقرر شرعًا أن لكل إنسان شيطانًا موكلًا به، وأن الشيطان كثير الوسوسة لبني آدم؛ فلو كانت العلة كما ذكر في الحديث = لوجب أن تنهق الحمر في الأوقات كلها، ولدى رؤيتها للناس.

بل إذا وضعنا الحديث بجانب حديث: «**إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان**» مع كثرة ما يصادف وجود حمار - أو حمير - عند المسجد، مع انتفاء سماع نهيق الحمار حينئذٍ = يلزم منه حَسَب حديث المناداة = خروج الشيطان له ضراط. وحَسَب الحديث الثاني: أن الحمار يرى الشيطان، وينهق عند رؤيته!

المعارض الثاني: كيف يدرك الحمار والدِّيكُ ما لا يدركه الإنسان، مع كونهما أقل إدراكًا ومَلَكةً من الإنسان؟

وفي تقرير هذين المعارضين اللَّذين تفرَّد بهما «إسماعيل الكردي» يقول: (ورد في الحديث استحباب الدعاء عند سماع صوت الديك، خاصة أن الديك يصيح عند الفجر، فيوقظ الناس لصلاة الفجر. وورد أن صياح الديك تسبيحه، أما كون صياح الديك سببه أنه يرى ملاكًا = فهذا من غرائب المرويات عن أبي هريرة [رضي الله عنه] ويبدو لي أنه إضافة مدرجة

من حديث أبي هريرة، ظن الرُّواة أنها مرفوعة، ذلك؛ لأنَّ التعليل لسبب صياح الديك يُشكِل عليه: أن القرآن الكريم والحديث نصَّا على أن لكل ابن آدم ملائكةً حفَظَةً، وملكين يكتبان أعماله. وعليه؛ فالمفروض أن تصيح الديكةُ ليلَ نهار كلما رأت إنسانًا؛ لأجل أنها ترى معه أولئك الملائكة، مع أن شيئًا من هذا لا يحدث!

وقديمًا قال علماء الحديث: أكذبُ الحديث ما كذَّبته المشاهدة، والواقع المحسوس.

وكذلك تعليل نهيق الحمار برؤيته لشيطان؛ فإنه يشكل عليه: ما ورد في صحيح الحديث أن لكل إنسان شيطانًا موكلًا به، ومثله ما جاء في القرآن الكريم من وجود القرين للإنسان: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَآءَ فَزَيَّنُوا۟ لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ خَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٥]، وقد بيَّن لنا الحق تعالى أن الشيطان كثير الوسوسة للإنسان، وعلَّمنا أن نستعيذ بالله من شَر الوسواس الخناس. . .إلخ.

والحاصل أن الناس في غالب أحوالهم مُعرَّضون لمحاولات الإضلال من قبل الشيطان، ولوساوسه. فلو كان نهيق الحمار سببه رؤية الشيطان = لوجب أن تنهق الحمير في الأوقات كلها، ولدى رؤيتها للناس! ويلزم: أنه إذا كان الإنسان راكبًا حمارًا، فكلما وسوس له الشيطان بشيء وجب أن ينهق الحمار من تحته لرؤيته الشيطان!

وكذلك يُشْكِلُ متنُ الحديث إذا وضعناه بجانب الحديث الأخير؛ حيث كثيرًا ما يكون حمار أو حمير ـ في القرى ـ على باب مَسْجد أو قريبًا منه، ثم نرى أن المؤذن يؤذن ولكن لا نسمع نهيق الحمار! مع أنه من المفروض حسب الحديث الأول: أن الشيطان خرج من المسجد له

ضراط، وحسب الحديث الثاني: أن الحمار يرى الشيطان، وينهق عند رؤيته!.

هذا عدا عن التساؤل: كيف يكون للحمار والديك - وهما أدنى مستوى وأقل بكثير عقلًا ومَلَكة واستعدادًا من الإنسان - أن يَرَيَا ما لا يراه الإنسان، ويدركا ما لا يدركه؟! مع أن القرآن إذا أراد أن يضرب مثلًا لجهالة الإنسان بكافر، وتعطُّل حواسه عند رؤية الحق شبَّهه بالحيوان، فقال عن الكفار مثلًا: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الفرقان: ٤٤]. . .)[1].



(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» إسماعيل الكردي (٢٧٦ - ٢٧٧).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث: «إذا سمعتم صياح الدِّيكة فاسألوا الله من فضله.. وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوَّذوا بالله من الشيطان» وحديث: «إذا نودي للصَّلاة أدبر الشيطان وله ضراط..»

الجواب عن المعارض الأول؛ وهو: دعوى أن الحديث يكذبه الحسُّ... إلخ. في الوجوه التالية:

الوجه الأول: أن الحديث قد رواه الأئمة، واسْتَهَمَ الشراح في بيانه، فلم يقع لواحد الإدلاء بهذا الاعتراض الذي اعترض به المعترض، مع سَداد فهومهم، وذكاء عقولهم. فتفرُّده بهذا الاعتراض على الحديث ينبئك عن مقدار فهمه في جنب فهوم أولئك الأعلام.

الوجه الثاني: أن الحديث بتمامه من قول رسول الله ﷺ، ودعوى أن تعليل صياح الديكة في الحديث هو من إدراج أبي هريرة رضي الله عنه = دعوى يُعوزها البرهان، ولم أر أحدًا من نقَّاد الحديث صرح بذلك، مع كونهم أعلى عينًا بما تصح نسبته لرسول الله ﷺ وما لا يصح، والمعترض إنما نصب هذه الدعوى ـ فيما يظهر ـ لئلا يستوحش الناظر من طعنه في الحديث، وتكذيبه له؛ بدعوى مخالفته الواقع.

الوجه الثالث: أن الحديث أخبر عن أمر غيبي لا يقع للعقل إدراك كُنْهِهِ؛ لعجزه، ولقصور الواسطة الناقلة للعقل ـ وهي: الحواس ـ عن تحصيل هذا الإدراك. فإذا تحقق ذلك فلا طريق إلى معرفة هذا الغيب إلا عن طريق الوحي، وحينئذٍ يجب الإيمان بما أخبر به الصادق ﷺ؛ وذلك من مقتضيات الإيمان بالرسول ﷺ.

وبناءً على ما قُرِّر يتبين لك أن دعوى المعترض أنه لو كانت الدِّيكة تصيح عند رؤيتها للملائكة، مع كون كل إنسان محاطًا بملائكة يحفظونه،

وملكين يكتبان أعماله؛ للزم من ذلك أن تصيح كل وقت = دعوى باطلة، ذلك أن حصول صياح الديكة عند رؤية الملك، وكذا نهيق الحمار عند رؤية الشيطان؛ لا يلزم منهما أن يكونا عند رؤية الديكة لكل مَلَك، وكذا نهيق الحمار عند رؤية الحمار لكل شيطان؛ لأن الذي أشهد كُلًّا منهما لرؤية ما لا يراه البشر = قادرٌ أن يحجب عن الديكة رؤيةَ الملائكة الحفظة، والملكين الموكلين بكتابة الأعمال. وعن الحمار: قرين الإنسان، والشيطان حين إدباره بسماعه الأذان.

وقوله: (وقديمًا قال علماء الحديث: أكذب الحديث ما كذَّبته المشاهدة والواقع المحسوس) لا مستمسك له فيه؛ بل هو حجة عليه. وذلك أننا لمَّا لم نسمع صياح الديكة في كل وقت، مع رؤيتها للإنسان الذي لا يخلو من اقتران الملائكة به = عَلِمنا بدلالة الواقع عدم شهود الديكة رؤية الملائكة في كل حين. وما يقال في صياح الديك ينسحب حكمه لنهيق الحمار. **هذه واحدة**.

والثانية: أن غاية ما دل عليه الحديث: أن وقوع الصياح من الدِّيَكة هو دليل على رؤيتها للمَلَك، فانتفاء الصياح دليل على انتفاء الرؤية؛ لأنَّ انتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، لكن لا تلازم بين انتفاء صياحها لانتفاء الرؤية = وانتفاء وجود الملائكة = لأنَّ النصوص قد أبانت عن شهود الملائكة للإنس، وكتابة بعضهم لأعمالهم؛ وهذا مقطوع به.

والثالثة: أن تحريرَ مقاصد أئمة الحديث فيما قعَّدوه من أن كل خبر كذَّبه الحسُّ فهو باطل[1] = أمر متحتِّم؛ وذلك ليُفهم مواقع كلامهم، فلا يستروح إلى طعن النصوص بمجرد ما ينشأ في وَهْم الطاعن أنه مخالفة

(١) **انظر**: «الموضوعات» لابن الجوزي (١/ ١٥٠)، «المنار المنيف» لابن القيم (٤٤).

للحس. فما قرَّره الأئمةُ النُّقَّاد من اشتراط عدم مناقضة الحسِّ للخبر = حقٌّ، فما قطع العقل بواسطة الحس باستحالة مَضمونه فإنَّه يستحيل بناء على تلك المُقدِّمةِ أَن يحصل اليقين لدى الناظر، أو غَلَبة الظَّنِّ بصدقه؛ إذ معنى ذلك الجمع بين النقيضين؛ لكن شَرطُ هذا القطع هو التحقق من حصول مخالفة الحديث للحس وللواقع المشاهَد؛ فإن الحس قد يعتريه الغَلَط والوهْم، وما يُقَدَّر ورودُه على النقل يُقدَّر ما هو أبلغ منه على الحسِّ؛ لأنَّ هذا النقل إن كان ثابتًا فإنه ينتظمه الوعد بحفظ الذكر، وإن كان ليس كذلك فإن الله يقيض له من أهل الصَّنْعة من يكشف عن وجوه العلل فيه. وأمَّا الحسُّ فليست سلامته من الخطأ وطروء الوهم عليه بمستحيل؛ خصوصًا إذا وُجِدت الموانع التي قد تحمل صاحبها على دعوى مخالفة الحديث للواقع المشاهَد؛ كالهوى، وانطواء القلب على شبهةٍ مانعةٍ من قبول ما خالفها، ومما يكشف لك عن خطأ هذه الدعوى = وجود المخالف لها. في حين إنَّ مخالفة الضرورة الحِسيَّة للأحاديث الثابتة ليس لها رصيد في الواقع، فإنه يمتنع أن يخالف الحسُّ حديثًا ثم لا يوجد ما يُعارضه من الأحاديث النبوية الأخرى = والأمرُ كما قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: (والواقع أنَّه ليس في الأخبار الصحيحة التي لا معارض لها من جِنسْها ما يُخالفُ القرآن ولا العقل)[١].

أما الجواب عن المعارض الثاني وهو قوله: (كيف يكون للحمار والديك ـ وهما أدنى وأقل بكثير عقلًا = أنْ يريا ما لا يراه الإنسان. .) إلخ.

فيقال: إن اختصاص بعض المخلوقات ببعض ما يميزها عن الإنسان أمرٌ غير منكور؛ نقلًا، ولا عقلًا. فأما النقل: فلم يأت فيه ما يمنع من ذلك؛ بل قد ثبت ما يؤيد اختصاصَ بعض المخلوقات بما

---

(١) «جواب الاعتراضات المصرية» (٥٠)، وانظر أيضًا: (٨٥).

لا يقع مثله للإنسان. ومن ذلك: أن الله ﷻ أسْمَع الحيواناتِ عذابَ أهل القبور، كما صح بذلك الخبر. فعن زيد بن ثابت ﷺ قال: **بَيْنَمَا النبي ﷺ في حَائِطٍ لِبَنِي النَّجَّارِ على بَغْلَةٍ له وَنَحْنُ معه؛ إِذْ حَادَتْ بِهِ فَكَادَتْ تُلْقِيهِ، وإذا أَقْبُرٌ سِتَّةٌ أو خَمْسَةٌ أو أَرْبَعَةٌ... فقال: «من يَعْرِفُ أَصْحَابَ هذه الْأَقْبُرِ؟» فقال رَجُلٌ: أنا. قال: «فَمَتَى مَاتَ هَؤُلَاءِ؟» قال: مَاتُوا في الْإِشْرَاكِ. فقال: «إِنَّ هذه الْأُمَّةَ تُبْتَلَى في قُبُورِهَا، فَلَوْلَا أَنْ لا تَدَافَنُوا لَدَعَوْتُ اللهَ أَنْ يُسْمِعَكُمْ من عَذَابِ الْقَبْرِ الذي أَسْمَعُ منه...»**[1].

فهذه البغلة مع كونها حيوانًا أقل مستوى وعقلًا! من الإنسان؛ إلا أن الله خلق لها إدراكًا سمعت به أصوات المعذَّبين حتى كادت تلقي بالنبي ﷺ. وهذا ما قصرت حواس الإنسان عن إصابته.

وأما عقلًا: فإنه لا يحيل ذلك؛ بل يحكم بواسطة الحس باختصاص بعض الحيوانات بما لم يُوهَبْه الإنسان. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ومن ذلك: أن «الهدهد» من أهدى الحيوانات وأبصرهم بمواطن الماء تحت الأرض؛ حيث لا يراه غيره[2]. وقد اكتُشِف أَنَّ «الوطواط/ الخفاش» لا تمثل عيناه دورًا مُهمًّا في توجيه حركته، بخلاف الأذن فإنَّها تُمثِّل دورًا كبيرًا في توجيه مَساره، وتفادي العوائق، واقتناص الحشرات؛ وذلك أَنَّه يُصدرُ أَصواتًا فوق سمعيَّة يتعذَّر لأذن الإنسان المُجرَّدة سماعُها، فتصطدم هذه الأصوات بالعوائق ثم يلتقط الوطواط الصدى، ووَفْقًا لذلك يُغيِّر اتجاهه، بل ثبت قُدرة «الوطواط/ الخفاش» على استبانة الصدى الخاص به في مُحيط يعجُّ بمئات الخفافيش التي هي الأُخرى

---

(١) أخرجه مسلم في: كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه» (٤/ ٢١٩٩ ـ رقم [٢٨٦٧]).

(٢) **انظر**: «الحيوان» للجاحظ (٣/ ٥١٢). **وكذلك انظر**: «شفاء العليل» لابن القيم (١/ ٢٤١).

تُصدر أَصواتًا مختلفة داخل الكهف[1]. وهذا من عَجيب خلق الله تبارك وتعالى.

والمقصود أنَّ تفرُّد بعض الحيوانات ببعض الخصائص لا يُزيل تكريمَ الله للإنسان وتفضيله على كثير من مخلوقات الله. وكذلك تشريف الله الإنسان بالعقل لا يسلب ما امتازت به المخلوقاتُ عن الإنسان. ومن أنعم النَّظَر في هذه الدَّعوى = تبيَّن له عُروّها عن العلم.



(١) **انظر**: «طبيعة الأشياء» الدكتور محمَّد الريح (٢٥ ـ ٣٢).

الفصل الثالث

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن الأحاديث المتعلِّقة بالرُّؤيا

وفيه:

- مبحث واحد: وهو: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث المتعلقة بالرُّؤيا.



مبحث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالرُّؤيا

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سَوْق الأحاديث المتعلِّقة بالرُّؤيا.
- المطلب الثاني: سَوْق دعوى المعارض العقلي على الأحاديث المُتعلِّقة بالرُّؤيا.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المُتعلِّقة بالرُّؤيا.

المطلب الأوَّل

سَوْق الأَحاديث المُتعلِّقة بالرُّؤيا

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ**[1] **لَمْ تَكَدْ رُؤْيَا الْمُسْلِمِ تَكْذِبُ. وَأَصْدَقُكُمْ رُؤْيَا أَصْدَقُكُمْ حَدِيثًا، وَرُؤْيَا الْمُسْلِمِ جُزْءٌ مِنْ خَمْسة وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ. وَالرُّؤيا ثَلَاثَةٌ: فَالرُّؤيا الصَّالِحَةُ بُشْرَى مِنَ اللهِ، وَرُؤْيَا تَحْزِينٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَرُؤْيَا مِمَّا يُحَدِّثُ الْمَرْءُ نَفْسَهُ. فَإِنْ رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يَكْرَهُ فَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ، وَلَا يُحَدِّثْ بِهَا النَّاسَ..**» متفق عليه[2].

وعن أبي قتادة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «**الرُّؤيا الصَّادِقَةُ مِن اللهِ، والحُلْمُ مِن الشَّيطانِ**» متفق عليه[3].

وعن جابر رضي الله عنه، قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! رأيت في المنام كأن رأسي ضُرب فتدحرج، فاشتددتُ على أَثَرِه. فقال رسول الله ﷺ للأعرابي: «**لا تحدِّث الناس بِتَلَعُّبِ الشَّيطانِ بِكَ في منامك**»، وقال: سمعت النبي ﷺ بعدُ يخطب، فقال: «**لا يحدِّثَنَّ أحدُكم بِتَلَعُّبِ الشَّيطانِ به في منامه**» رواه مسلم[4].

---

(١) في معنى اقتراب الزمان قولان:
أحدهما: تقارب الليل والنهار في الاعتدال، وموجب صدق الرُّؤيا في ذلك الزمان = اعتدال الأمزجة فيه، فلا يكون في المنام أضغاث أحلام.
ثانيهما: أن المراد بذلك آخر الزمان المقارب للقيامة = **انظر**: «المفهم» (٦/ ١٠ ـ ١١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب «التعبير»، باب «القيد في المنام» (١٤٧٣ ـ رقم [٧٠١٧])، ومسلم كتاب «الرُّؤيا»، (٤/ ١٧٧٣ ـ رقم [٢٢٦٣])، واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري في: كتاب «التعبير»، باب «الرُّؤيا من الله» (١٤٦٧ ـ رقم [٦٩٨٤])، ومسلم في: كتاب «الرُّؤيا» (٤/ ١٧٧١ ـ رقم [٢٢٦١])، واللفظ للبخاري.

(٤) رواه مسلم كتاب «الرُّؤيا»، باب «لا يخبر بتلعُّب الشيطان به في المنام» (٤/ ١٧٧٦ ـ ١٧٧٧ ـ رقم [٢٢٦٨]).

وعن عائشة أم المؤمنين ﵂، أنها قالت: (أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرُّؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فَلَقِ الصُّبْحِ) متفق عليه(١).

بالنَّظَرِ في المسوق من الأحاديث، يتجلَّى من جُمْلتها ما يلي:

أولًا: أن رؤيا الأنبياء وَحيٌ لا يَعْتَوِرُها أَضغاث الأَحلام(٢).

ثانيًا: أنَّ المُدرَك في المنام أمثلةٌ للمرئيات لا عين المرئيات. ثم قد تكون من قبيل التخييل الذي لا يطابق الحقيقة الخارجية مطلقًا، وإن كان قد يطابقها من بعض الوجوه، فهذه حق من جهة أنَّ لها تعبيرًا صحيحًا. وقد تكون مطابقة لها، فتظهر في الخارج على وفق ما أُدْرِكَتْ في المنام(٣).

ثالثًا: أنَّ ما يراه النَّائمُ لا يخلو إمَّا أن يكون نَوْعًا من الوحي، وإمَّا لا يكون. فإن كان من قبيل الوحي = فهي الرُّؤيا الصالحة، وإلا فقد تكون رؤيا شيطانية مثَّلها الشيطان في ذهن النائم، أَو تكون من حديث النَّفس(٤).

رابعًا: الرُّؤيا الصالحة من الرَّجل الصالح نوع من الوحي. وهي جزء من أجزاء النبوة؛ تكون صادقةً، لا كاذبةً(٥)، ومعنى كونِها جزءًا من النُبوَّة = موافقتها النبوَّة في صدق الخبر عن الغيب؛ فهي إنباءٌ صادِقٌ

---

(١) البخاري: كتاب «بدء الوحي»، باب (٣) (١ ـ رقم [٣])، ومسلم: كتاب «الإيمان»، باب «بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ» (١/ ١٣٩ ـ ١٤٠ ـ رقم [١٦٠]).

(٢) **انظر**: «الأجوبة عن المسائل المستغربة» (٢٥٤)، «الفصل في الملل والنحل» (٥/ ١٢٤)، و«المفهم» (٦/ ١٧)، و«التلخيص شرح الجامع الصحيح» للنَّووي (١/ ٣٤٨).

(٣) **انظر**: «المفهم» (٦/ ٢٤) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، و«مجموع الفتاوى» (١١/ ٦٣٨)، و«شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٩/ ٥١٧).

(٤) **انظر**: «المفهم» (٦/ ٨، ١١).

(٥) **انظر**: «المفهم» (٦/ ١٤)، و«إعلام الموقعين» (٢/ ٣٢٣).

عن الله لا كذب فيه، كما أن معنى النبوَّة: الإنباء الصادق من الله الَّذي لا يجوز عليه الكذب(١).

خامسًا: أن قصارى ما يؤخذ من الرُّؤيا الصالحة من الرجل الصالح البشارة أو النِّذارة، والاستئناس بها إن وافقت حجة شرعية(٢).

سادسًا: الشرع خصَّ حرْف «الرُّؤيا» بما كان مُتلقًّى من الله تعالى، وخصَّ حرف «الحلم» بما كان مُتلَقًّى من الشيطان. وهذا تَصَرُّفٌ في اللَّفْظِ بالحَقيقةِ الشرعية فالإختلاف بينهما من جهة المصدر المؤثِّر في حقيقتهما وأمَّا باعتبار الاستعمال اللُّغوي فكلٌّ منهما يشمله لفظ «الرُّؤيا» وبالعكس(٣). وقد دَلَّت الدلائل القرآنية أيضًا، وما انبنى عليها وعلى السُّنَّة من إجماع = على إثبات الرُّؤيا، وأنَّها حقٌّ.

ومن تلك الدلائل:

قول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤]. ثم قال تعالى مخبرًا عنه: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠].

وقال تعالى مخبرًا عن رؤيا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

وقال تعالى عن تحقق رؤيا الرسول ﷺ في دخوله المسجدَ الحرام: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ﴾ [الفتح: ٢٧].

وقد نقل الاتفاقَ على ذلك الإمامُ الحافظ ابنُ عبد البر رحمه الله فقال:

---

(١) **انظر**: «شرح صحيح البخاري» لابن بطَّال (٩/ ٥١٧).

(٢) **انظر**: «القائد إلى تصحيح العقائد» (٨٠ ـ ٨١).

(٣) **انظر**: «عمدة القاري» للعيني (٢٤/ ١٣٢)، و«فتح القدير» (٤/ ٥٩)، و«الإعجاز البياني في القرآن» لعائشة بنت عبد الرحمٰن (٢١٥ ـ ٢١٦).

(الرُّؤيا الصَّادقةُ من الله، وأَنَّها من النُّبوَّة، وأَنَّ التصديق بها حقٌّ، وفيها من بديع حكمة الله ولطْفِه، ما يزيد المؤمن في إيمانه = **ولا أعلمُ بين أهل الدِّين والحقِّ، من أهل الرأي والأثَرِ، خلافًا فيما وصفتُ لك**، ولا يُنكر الرُّؤيا إلَّا أهلُ الإلحاد؛ وشرذمةٌ من المعتزلة)(١).

وبمقتضى هذه الدَّلائل أجرى أهل السُّنَّة والجماعة أَقلامهم عند تحريرهم لمسائل الاعتقاد بإثبات الرُّؤيا، وأَنَّها من الله تعالى؛ متى ما تميز صدقها وظهر. قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: (والرُّؤيا من الله عَزَّ وَجَلَّ، وهي حَقٌّ؛ إذا رأى صاحبُها شيئًا في منامِهِ ما ليس هو ضِغْثٌ، فقصَّها على عَالم، وصَدَق فيها، وأَوَّلها العالِمُ على أَصل تأويلها الصحيح، ولم يُحرِّف = فالرُّؤيا حينئذٍ حقٌّ. وقد كانت الرُّؤيا من الأنبياء وحيٌ = فأيُّ جاهلٍ أجهلُ ممن يطعن في الرُّؤيا، ويزعم أنَّها ليست بشيءٍ؟!)(٢).

وقال أبو عمرو الدَّاني رَحِمَهُ اللَّهُ(٣) مقرِّرًا أقوال أهل السُّنَّة في الاعتقاد: (ومن قولهم: أن التصديق بالرُّؤيا واجب، والقول بإثباتها لازم، وأنها جزء من أجزاء النبوة، كما ورد الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ..)(٤).

وقال الإمام الحافظ ابن منده رَحِمَهُ اللَّهُ: (ومن ينكر الرُّؤيا، ويزعم أَنَّها ليست بحقيقة = فهو من الجاحدين للنبوة. فنسأل الله تعالى الإيمان بالغيب، ونعوذ بالله من الشك والريب)(٥).

---

(١) «التمهيد» (١٦/ ٧١).

(٢) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى (١/ ٦٣).

(٣) أبو عمرو الداني (٣٧١ ـ ٤٤٤هـ): **هو**: عثمان بن سعيد بن عثمان الأموي، مولاهم، أبو عمرو الأندلسي، القرطبي، ثم الداني. يعرف بـ«ابن الصيرفي». إمام حافظ من الأئمة القراء، من مصنفاته: «جامع البيان في القراءات السبع»، و«البيان في عَدِّ آي القرآن». **انظر**: «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٧٧)، و«طبقات المفسرين» للداودي (١/ ٣٧٣ ـ ٣٧٥).

(٤) «الرسالة الوافية» (٩٦).

(٥) «جزء فيه ذكر أبي القاسم بن أحمد الطبراني» (٤٥).

وإنما عدَّ الإمام ابن منده إنكار أن يكون للرُّؤيا حقيقةٌ من الجحد للنبوة؛ لعلتين:

الأولى: أن الرُّؤيا نوع من الوحي الذي يتلقاه النبي عن الله تعالى؛ حقيقة قطعية لا يتطرق إليها الخطأ = فالطعن في هذا النوع طعن في النبوَّة.

الثانية: أن إنكار أن يكون للرُّؤيا حقيقة لغير الأنبياء = تكذيب لخبر النبي الصادق ببقاء نوع من الوحي يقع لغير الأنبياء. وتكذيب خبر النبي يستلزم عدم صدقه، وهذا عين المناقضة للنبوَّة.

ومع ثبوت هذه الحقيقة وقيام أَوضح البرهان عليها = إلا أنَّ هناك طوائفَ من أَهل البدع وغير المتشرعين ـ من أهل الطبِّ، وغيرهم ـ نازعوا في هذه الحقيقة. وهذه المنازعة تكمن في اختزالها في معنى واحدٍ؛ إمَّا بنفْي الجانب الغيبي المدلول عليه شرعًا في تفسيرها للرؤيا، أو بمنحها بُعْدًا غيبيًا؛ لكنَّه في حقيقة الأمر إمَّا أنه يفتقر إلى البرهنة الشرعية التي تصحح هذا التفسير، أَو أَنَّه مصادم للبراهين الشرعيَّة ـ كما سيأتي بيان ذلك ـ

فأما الفريق الأوَّل: فيتجلى نفيه للجانب الغيبي من خلال مقولاته التي فسَّر بها حقيقة الرُّؤيا؛ ومن ذلك: اختزال الرُّؤيا في كونها مجرد خواطر تخطر للنائم. وهذا ما نُقل عن النَّظَّام[(١)].

ـ أو تعليل حدوثها بأنه فِعل الطبائع. كما نسب إلى «معمر»[(٢)] من المعتزلة وأهل الطب[(٣)].

---

(١) **انظر**: «مقالات الإسلاميين» (٤٣٣).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها. ومعمر (؟ ـ ٢١٥هـ): **هو**: أبو المعتمر مُعَمَّر بن عمرو بن عبَّاد البصري السُّلمي مولاهم العطَّار، من رؤوس المعتزلة، له مقالاته الشَّنيعة = **انظر**: «السير» (١٠/ ٥٤٦).

(٣) **انظر**: «المفهم» (٦/ ١٨).

- وذهب طائفة من المعتزلة والأشاعرة إلى أَنَّ الرُّؤيا خيالات باطلة[١].

- وممن شكَّكَ من المعاصرين في صِحَّة أحاديث هذا الباب = الدكتور علي الوردي حيث قال: (تُروى عن النبيِّ محمد أَحاديث عديدة في الأحلام، وكُلُّها تُشيرُ إلى أنَّ الرُّؤيا الصادقة وحيٌ من الله... ونحنُ لا نعلمُ على وجه اليقين مدى صحة هذه الأحاديث المروية عن النبي، فَمِن الممكن أن تكون مكذوبة عليه. وقد أكثر نقلة الحديث من الكذب على رسول الله كما هو معروف = ومهما يكن فقد شاعت تلك الأحاديثُ بين المُسلمين، وأَصبحت عند كثيرٍ منهم مُقدَّسةً لا يجوزُ الشَّكُّ فيها. وذهب بعضهم من جرَّاء ذلك إلى أنَّ الاعتقاد بأنَّ الذي يكفرُ بالرُّؤيا يكفرُ بالنُّبوَّةِ؛ إذ إنَّ الرُّؤيا والنُّبوَّة ينبعان - في نظرهم - من منبعٍ واحد)[٢].

وذهب بعض علماء النَّفْس إلى أن الرُّؤيا خيالاتٌ ورموز تُركَّب في نفس الحالم. مَردُّ هذه الخيالات إلى مثيرات؛ إمَّا عضوية داخلية من داخل النفس الإنسانية، كأن يحلم المصاب بعسر الهضم - مثلًا - بِعَدُوٍّ يأخذ بخناقه = أو مثيرات خارجية؛ كتأثير أشعة الشَّمس الساقطة على عيني النائم في رؤيته لحريق يحدث له = أو إثارة الرغبات التي يُمْنَع من ممارستها في أثناء اليقظة.

ومن أنصار هذا المذهب: الدكتور فاخر عاقل؛ حيث قرر ذلك بقوله: (إذا نام الإنسان هبطت فعالية دماغه إلى مستوى واطٍ. وقد تتوقف تمامًا خلال النوم العميق جدًّا... والأحلام تشبه التخيل والإبداع في أنها عناصر ذكريات جمعها الحالم من هنا وهناك، ثمَّ ركَّبها بعضها مع بعض، وأنشأ منها حوادث لم تمرَّ به قط. وكثيرًا ما تكون غريبةً، أو

(١) **انظر**: «شرح المواقف» للجرجاني (٢/ ١٤٥).

(٢) «الأحلام بين العلم والعقيدة» للوردي (٣٧ - ٣٨).

مستحيلةً. . ثمَّ إن النفس النائمة ينقطع الاتصال بينها وبين العالم الخارجي، أو على الأقل يخفُّ الاتصال بينها وبين العالم الخارجي إلى حد كبير في أثناء النوم. وبسبب انقطاع هذا الاتصال ـ أو خِفَّته على الأقل ـ فتأخذ الرسائل الواردة عن عضويتها ومن حياتنا الداخلية أهمية أكبر. ولذلك فقد تعبر النفس عن الرسائل الواردة من أَجهزتها الهضمية، أو التنفسيَّة، أَو الدَّمويَّة، أو شعورنا بشكل أحلام. . . ويمكننا أن نحصر أسباب أحلامنا في ثلاثة:

١ ـ المثيرات الخارجية.

٢ ـ المثيرات العضوية الداخلية.

رغباتنا التي لم ترضها حياة اليقظة. .)[١].

ويعلل المذكور التنبؤ بالمستقبل من خلال الحلم بقوله: (لا غرابة في أنْ ينبئ الحلم عما قد يحدث في المستقبل. ونجد تحليل ذلك فيما شرحناه سابقًا عن الرسائل التي تصل النفس من العضوية واللاشعور. . . وقد يقفز الحالم أو مَنْ حوله إلى استنتاجات يوصلون بها أنفسهم إلى مرتبة الولاية، أو النبوة)[٢].

ويقول الدكتور: رشاد علي عبد العزيز موسى مبينًا حقيقة الأحلام: (الحلم شكل فريد من السلوك. وهو يحدث بطريقة غير إرادية، وبدون تعمُّد. والحلم لا يظهر في صورة واضحة ذات معنى دائمًا؛ بل يظهر في صور خيالات هلوسية، يغلب عليها الطابع البصري، تشابه الصور الحقيقية في واقع الحياة إلى حدٍّ كبير)[٣].

والأحلام هي الأصل الذي تتمركز حوله مقولات مدرسة التحليل النَّفْسي التي ولَّدَ نظريتها «سيجموند فرويد». فالأحلام هي قطب

---

(١) «اعرف نفسك ـ دراسات سيكولوجية» (٢٢٠ ـ ٢٢٢).

(٢) المصدر السابق (٢٢٤).

(٣) «سيكولوجية الأحلام» (١١).

رَحَاها[١]. ويُقرُّ «فرويد» بتنوع بواعثها وميراثها؛ إلا أنه يجعل الباعثَ المهيمن عليها هو الرغبات الجنسية المكبوتة، والبحث عن اللَّذة؛ التي أطلق عليها اسم «الليبدو»[٢].

فهذه الرغبات هي التي تغذِّي الأحلام وتفسرها. ويُعلِّل حصول ذلك بانفلات هذه الرغبات المكبوتة في «اللاشعور» من رقابة «الشعور»، فتتبدَّى للنائم في حلمه على هيئة رموز ذات مدلول جنسي؛ لها معنى ظاهر، ومعنى كامن؛ هو في حقيقته المعبر عن اللاشعور الذي يقوم بتوجيه سلوك الفرد اليومي. هذا المعنى الكامن لا يتوصل إلى كُنْهِهِ الحالِم، وإنما الطبيب المفسر الذي يُخضِع هذه الرموز لأدواته.

فنشوء الأحلام عند أتباع مدرسة التحليل النفسي يعتمد على مثيراتٍ مادية، يختلف أصحابه في أعظمها أثرًا في تكوين الأحلام. واختزال تفسير الأحلام في هذا الأنموذج، يقضي على الجانب الغيبي المدلول عليه بالشرع؛ كما هو مبين.

وأما الفريق الذي مَنَح الرُّؤيا بُعدًا غيبيًّا لم يرد به النص = فيمثله: الراغب الأصفهاني وابن خلدون، اللذان أرجعا حدوث الرُّؤيا إلى فعل النفس الناطقة. وفي تقرير ذلك يقول الراغب الأصفهاني: (والرُّؤيا هي فعل النفس الناطقة، ولو لم تكن لها حقيقة لم تكن لإيجاد هذه القوة في الإنسان فائدة. والله تعالى يتعالى عن الباطل)[٣].

ويقول ابن خلدون[٤]: (**وأما الرُّؤيا فحقيقتها**: مطالعة النفس الناطقة

---

(١) **انظر**: «طريقة التحليل النفسي والعقيدة الفرويدية» لرولان دالبييز (٣٧).

(٢) **انظر**: «الأحلام» لفرويد (١٣٨)، و«طريقة التحليل النفسي والعقيدة الفرويدية» (٦٠٤).

(٣) «الذريعة إلى مكارم الشريعة» (١٤٦).

(٤) ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٧هـ): **هو**: ولي الدين، أبو زيد، عبد الرحمٰن بن محمد ابن خلدون الحضرمي، الإشبيلي أصلًا، التونسي مولدًا. حافظ، متبحر في سائر =

لذاتها الروحانية لمحة من صورة الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحةً بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوَّف إليه من الأمور المستقبليَّة، وتعود بها إلى مداركها. فإنْ كان الاقتباس ضعيفًا وغير جليٍّ بالمحاكاة والمثال في الخيال لِتخلُّطِهِ؛ فيحتاج من هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قويًّا يُستغنى فيه عن المحاكاة؛ فلا يحتاج إلى تعبيرٍ لخلوصه من المثال والخيال..)[١].

والمراد بالنفس الناطقة في كلام الراغب الأصفهاني وابن خلدون = النفس الإنسانية[٢].

ومِمن فَسَّر الرُّؤيا تفسيرًا غيبيًّا فيه مادة تناقض النصوص الشرعية = المازَري رحمه الله؛ حيث فسر الرُّؤيا تفسيرًا ألغى فيه قانون السببية، اتساقًا مع المذهب الأشعري؛ الذي ينكر تأثير الأسباب في مسبباتها. وفي ذلك يقول: (والمذهب الصحيحُ ما عليه أهل السُّنَّة: وهو أنَّ الله تعالى يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان، فإذا خلقها جعلها عَلَمًا على أمور أخرى خلقها، أو يخلقها في ثاني الحال، ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان، وقد يختلف. وتلك اعتقادات تقع تارةً بحضرة المَلَك، فيقع بعدَها ما يسرُّه، وتارةً بحضرة الشَّيطان فيقع بعدها ما يضرُّه. والعلم عند الله)[٣].

= العلوم. ولي القضاء بالقاهرة وحَلب. يُعدُّ من أئمة علم التاريخ والاجتماع. من مؤلفاته: «العبر»، و«التعريف». **انظر**: «شجرة النور الزكية» (١/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

(١) «المقدمة» (١/ ٤٢٠).

(٢) **انظر**: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٣/ ١٣٩٨).

(٣) «المُعْلِم» (٣/ ١١٥ ـ ١١٦).

وقد غلا «صالح قُبَّة» من المعتزلة[1] في الرُّؤيا، فجعل ما يراه النائم في نومه صحيحًا؛ كما أنَّ ما يراه اليقظان صحيحٌ. فإذا رأى في بغداد أنه في إفريقيا، فقد اخترعه الله، وجعله في ذلك الوقت في إفريقيا[2].

وسيأتي بيانُ ما في هذه المقالات من أوجه الغلط، بعد بيان المُعارض العقلي الذي أورده من أنكر حقيقة الرُّؤيا.



(١) صالح قبة: من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، من تلاميذ النظام، له كُتب كثيرة، وخالف جمهور المعتزلة في مسائل، سُمي بـ«قُبَّة»؛ لأنه قيل له: ما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالسًا في قبة قد ضُربت عليك، وأنت لا تعلم ذلك؛ لأن الله لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير مؤوف؟ قال: لا أنكر، = فلُقِّب بـ«قبة» = **انظر**: «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى (٧٣)، و«المقالات» (٤٠٧).

(٢) **انظر**: «مقالات الإسلاميين» (٤٣٢).

المطلب الثاني

سَوْق دعوى المعارض العقلي على أحاديث الرُّؤيا

ذهب طائفة من المتكلمين من المعتزلة وبعض الأشاعرة إلى أن الرُّؤيا خيالات باطلة؛ فأما المعتزلة فمستندهم في إنكار صحة الرُّؤيا = فَقْدُ شرائط الإدراك حال النوم. ويَعْنُون بهذه الشَّرائط: المقابلة، وانبعاث الشعاع، وتوسُّط الهواء الشفاف.. إلى شرائط أُخَر عدُّوها شرطًا لحصول الإدراك.

وأمَّا من نَفَاها من الأشاعرة وغيرهم فمستندهم في نفي صحة الرُّؤيا = أمران:

الأول: دعوى الضرورة القاضية باستحالة اجتماع الضدين، ذلك أن الإدراك ضد النوم فلا يجامعه.

الثاني: أن حصول الإدراك في أثناء النوم خلاف العادة التي أجراها الله.

وفي تقرير هذين المذهبين يقول صاحب المواقف: (أمَّا الرُّؤيا فخيال باطل عند المتكلمين؛ أمَّا عند المعتزلة؛ فَلِفَقْدِ شرائط الإدراك؛ من المقابلة، وانبثاث الشعاع، وتوسُّط الهواء، والبنية المخصوصة. وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا شيئًا من ذلك؛ فلأنَّه خلاف العادة؛ ولأنَّ النَّومَ ضدُ الإدراك، فلا يجامعه، فلا تكون الرُّؤيا إدراكًا حقيقيًّا؛ بل من قَبيل الخيال الباطل)[1].



(١) «المواقف» (٢/ ١٤٥ ـ مع شرحها للجرجاني).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن أحاديث الرُّؤيا

ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة = لا يصح؛ من جهتين:

الأولى: مناقضته للضرورة النقلية:

فقد تقدم أنَّ برهان القول بصحة الرُّؤيا دلالةُ الكتاب والسُّنَّة، والإجماع عليها، والمقصود هنا بالرُّؤيا الصالحةُ - بلا ريب -؛ **أي:** الرُّؤيا بالعُرف الشَّرعي، لا الإطلاق اللغوي = بل إنَّ اتفاق العقلاء في كل ملَّةٍ على صحَّة الرُّؤيا، فليس هذا مخصوصًا بأهل الإسلام(١).

الثانية: مناقضة قولهم للضرورة العقلية الحسِّيَّة.

فإن المشاهدة أوضح برهان على صدق الرُّؤيا لتحققها وحصولها، وخَطَلِ قول النافين، وبُعْدِهم عن الصواب.

قال القاضي ابن العربي رَحِمَهُ الله: (وربَّما ظَنَّ الجاهلُ أَنَّ حالةَ النَّوم حالةُ تخيُّلٍ = وهذا جهل عظيم.. والمشاهَدةُ تدفع قَوْلَه؛ فإنَّ المرء يرى الرُّؤيا نائمًا، ويرى تفسيرها يقظةً. وهذا ما يدركه التقيُّ. وتتأتَّى من الكافر كما تتأتَّى من المؤمن)(٢).

الجهة الثالثة: أَنَّه ليس مع المُنْكِر إلَّا النَّفي المَحْض.

والنَّفي ليس بعلم - كما تقدم مرارًا -. فكيف إذا قام برهان المشاهدة على نقيضه؟! ثم إن منشأ الغلط عند هؤلاء النافين: أَنَّهم تَطلَّبوا كُنْهَ إدراكِ النفس للرؤيا؛ وهذا لا يتأتَّى؛ لأنَّه (إذا كانت النفس قد

(١) **انظر:** «قانون التأويل» لابن العربي (١٤٠).

(٢) المصدر السابق (١٣٩).

غُيِّب عنا علم حقيقتها، فبالأَحْرَوِيَّةِ أَلَّا نعلم ما غُيِّب عنا من إدراكاتها)[١].

ثم إنَّ دعوى المعتزلة انتفاء الإدراك لانتفاء شرطه = مُسلَّمٌ؛ متى كان ما اشترطوه يُعدُّ شَرْطًا حقيقيًا لحصول الإدراك، أَمَّا إذا لم يكن كذلك، فدعوى لزوم توفر هذه الشروط = دعوى تفتقر إلى برهان يصدقها.

وزيادة في البيان: فإنَّ ما اشترطه المعتزلة من شروط لتحقق الإدراك لا يصلح كثير منها لتحقق الإدراك في حال اليقظة؛ فَضْلًا عن حَالِ النَّوم. فاشتراط المقابلة ـ مثلًا ـ ليس شرطًا لا يتحصل الإدراك مطلقًا إلا به، فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: **«لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود فإني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يديَّ»**[٢].

وكذلك ما اشترطوه من انبعاث الشعاع؛ فإنَّ هذا الشَّرْط مَبنيٌّ في الأَصْلِ على اعتقادهم أَنَّ العين هي التي تبعث أَشعَّتها على المرئي، فيتحقق الإدراك. وهذا بحسب ما بلغت إليه معارفهم. والعلم الحديث يبرهن على خلاف ذلك؛ فالعين جهازٌ بصري، ليس مصدرًا لانبعاث الشعاع، وإنما مُسْتقبِلٌ للإثارة المضيئة[٣]. هذا إذا سُلِّم لهم بأَنَّ الإدراك المُتَحقِّق في الرُّؤيا لا سبيل إليه إلا بالعين الباصرة ـ وسيأتي بيان ذلك ـ.

وأما ما ذكره بعض الأشاعرة من امتناع الرُّؤيا بدعوى أَنَّ النَّوم والإِدراك لا يجتمعان، **فيقال**:

---

(١) «المفهم» (٦/ ٦).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب «الأذان»، باب «إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف» (١٤٤ ـ رقم [٧١٩])، ومسلم: كتاب «الصلاة»، باب «تحريم سبق الإمام بركوع أو سجود ونحوهما» (١/ ٣٢٠ ـ رقم [٤٢٦]).

(٣) **انظر**: «موسوعة الشباب» (٢٤٧) ـ العدد «٨».

إِنَّ النَّوم وإِنْ تسلَّط على الجوارح فأصابها بالرُّكود؛ فلا يلزم من ذلك أن يسري أثره إلى القلب والروح. فيتحصَّل حينئذٍ الإدراك بجزءٍ لم يحلَّه النوم، فيبطل بذلك دعوى مخالفة الضرورة.

وفي تقرير ذلك يقول ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: (خلق الله العبد حيًّا، دَرَّاكًا، مُفكِّرًا، قادرًا في أحسن تقويم، ثم رَدَّه أسفل سافلين، ثم سَلَّط عليه السَّهو والغفلة؛ ليتبين قصور هذه الفضائل التي فيه، حتى لا يقول: أنا، أنا. وسلَّط عليه النوم؛ وهذه آفة تُدْرِكُ الحواسَّ، وركودٌ يقوم بالجوارح؛ لا يلحق القلب، ولا الروح، ولا النفس منها شيءٌ. ولذلك؛ فإن الرُّؤيا حقيقةٌ، وعلمٌ صحيحٌ)[1].

ويقول أبو العباس القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: (**إنْ قِيل**: كيف يقال: إن الرُّؤيا إدْراكٌ مع أنَّ النوم ضد الإدراك؛ فإنه من الأضداد العامة، كالموت، فلا يجتمع معه إدراكٌ؟

فالجواب: أن الجزء المُدْرَك من النائم لم يحلَّه النوم، فلم يجتمع معه، فقد تكون العين نائمةً، والقلبُ يقظانَ)[2].

ومما يبرهن على ذلك: قول النَّبي ﷺ: **«إنَّ عينيَّ تنامان، ولا ينام قلبي»**[3][4]، والمقصود بيان عدم مناقضة ما دلَّت عليه أحاديث الرُّؤيا لبرهان العقل.

وأَمَّا دعوى أَنَّ عادة الله لم تَجْرِ بحصول الإدراك في المنام = فمُكابرة تنقضها المشاهدة.

---

(١) «المسالك في شرح موطأ مالك» (١/ ٤٢٧).

(٢) «المفهم» (٦/ ٨).

(٣) أخرجه البخاري: كتاب «صلاة التراويح»، باب «فضل من قام رمضان» (٣٩٦ ـ رقم [٢٠١٣])، ومسلم: كتاب «صلاة المسافرين وقصرها»، باب «صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل» (١/ ٥٠٩ ـ رقم [٧٣٨]).

(٤) «المفهم» (٦/ ٨).

وبعد الفراغ من بيان أوجه الفساد في المعارضات العقلية المدَّعاة على أحاديث الرُّؤيا؛ يتصدى النظر لإجمال القول في بطلان مسالك الخارجين عن الجادَّة في حقيقة الرُّؤيا. فإنَّ ما ذهب إليه القائلون بأنَّ الرُّؤيا مجرد خواطر، أو أثر من فعل الطبائع، أو الأخلاط، أو حاصل بعض المثيرات الخارجية، أو العضوية الداخلية = فإنَّ هذا ـ إنْ صَحَّ ـ في بعض ما يراه النائم، لا يقتضي ذلك نفْيَ أن تكون بعضُ الرؤى من الله؛ بِأَنْ يُطْلِعَ اللهُ النائمَ على بعض الغيب والأمور المستقبلية = وأن يكون بعضُها حُكمًا من تلاعب الشيطان بالنائم. فإن ذلك متحقق كما سبق.

يقول الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: (من أراد منهم أنَّ الرُّؤيا لا تكون إلا عن الأَخلاط = فهو باطل؛ بما قد ثبت عن الصادق فيما ذكرناه من الأحاديث: أن الرُّؤيا منها ما يكون من الله؛ وهي المُبشرة والمُحذِّرة.. وليس في قوَّةِ الطبيعة أن تُطْلِع على الغيب بالإخبار عن أمورٍ مستقبلةٍ تقعُ في المستقبل؛ على نحو ما اقتضته الرُّؤيا بالاتفاق بين العقلاء. ومن أراد منهم: أن الأخلاط قد تكون سببًا لبعض المنامات = فقد يُسلَّم ذلك على ما قررناه. ثم يبقى نظرٌ آخر، وهو: أنه لو كان ما رتبوه صحيحًا للزم عليه ألَّا يرى من غلب عليه خِلْطٌ من تلك الأخلاط إلا ما يناسبه، ونحن نشاهد خلافه، فيرى البلغمي النيران، والصعودَ في الارتفاعات. وعكس ذلك في الصفراوي = فبَطَلَ ما قالوه بالمُشاهدةِ. والله وليُّ المعاضدة)[1].

يبقى نظر ثالث يضاف إلى ما ذكره القرطبي رَحِمَهُ اللهُ؛ وهو: أن قضية الأخلاط وما ينشأ عنها حسبما تقرر في الطب القديم؛ إنما كانت بحسب

---

(١) المصدر السابق (٦/ ١٩)، **وانظر**: «الروح» لابن القيم (٤٤).

ما بلغته معارفهم، فيبقى تصحيح وجودها مُرْتَهَنًا بما توصَّل إليه الطب الحديث. وهو أمرٌ يحتاج إلى مزيد فَحص.

ثم إن ما ارتآه «فرويد» في تعليل نشوء الأَحلام = غير سديد؛ إذ عَدَّ الدور الأكبر في نشوئها للرغبات الجنسية المكبوتة. وهذا ما لم يبرهن عليه **أولًا**.

ثانيًا: أن المشاهدة تخالف ذلك؛ إذ ليس كلُّ الأحلام تدلُّ بالضرورة على الرغبات الجنسية.

ثالثًا: أَن فرويد يُقِرُّ أنَّ من مثيرات الأَحلام ما هو ناشئ عن مصدر عضوي؛ كعسر الهضم مثلًا. وهذا ممَّا يدلُّ على عدم تماسُك تفسيره.

رابعًا: أنه لم ينكر أنَّ من الأحلام ما ينشأ عن الشعور ذاته، ومِنْ ثَمَّ لا علاقة له باللاشعور. وهذا أيضًا مما يوهن نظريته. لكن الإشكال يكمن في تمييز إمكانية النابع من كليهما(١).

أما ما ذهب إليه الراغب الأَصفهاني وابن خلدون ـ رحمهما الله ـ من نسبة حدوث الرُّؤيا إلى فعل النَّفْسِ الناطقة = فقول يفتقر إلى توقيف من الشارع. والسلامة في ترك الخوض فيما غُيِّبت عنَّا أسبابه.

وأما المازَري فقد قَصَرَ نُبوع الرُّؤيا على خلق الله تعالى دون توسط أسباب في ذلك، وعلى قوله هذا تكون الرُّؤيا المُحزنة من الله أيضًا، وهذا ما تنفيه الأدلة؛ حيث أَضافت ذلك إلى الشيطان. والذي دعاه إلى هذا القولِ نَفْيُه أن يكون للأسباب أثرٌ في مسبَّباتِها، جَرْيًا على ما قرر الأشاعرة في ذلك.

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: (وهذا موضعٌ اضطرب فيه الناس.. ومِن قائلٍ: إن هذه المرائي عُلوم علقها الله في النفس ابتداءً بلا سبب.

---

(١) انظر: «موسوعة اليهود واليهودية» للدكتور عبد الوهاب المسيري (٣/ ٤٥٣).

وهذا قول منكري الأسباب، والحِكم والقُوى[1] = وهو قول مخالف للشرع، والعقل، والفطرة)[2].

وبعد التعريج على هذه الأقوال يبقى بيان ما في قول الطَّرَفِ الغالي في إثبات الرُّؤيا من الخطأ، ويتمثل ذلك فيما تقلَّده «صالح قبَّة» من المعتزلة؛ حيث جَعل ما يراه الحالم هو عين الواقع، فمن رأى في المنام أنه في البصرة فهو في البصرة حقيقة. وهذا القول ـ كما ترى ـ مخالف للضرورة الحِسِّيَّة؛ إذ نرى النائم في مَكَانِهِ لم يتزحزح عنه، بل إن النائم يرى في منامه من تلاعب الشيطان به أنه مقطوع الرأس وهو حي، وهذا ما يمتنع تحققه في الواقع؛ لأن قطع الرأس لا تتحقق بعده الحياة.



(١) في الأصل: والحكم القوي. ولعل الصواب ما هو مثبت. وكذلك هو في طبعة «عالم الفؤاد» (١/ ٨٦).
(٢) «الروح» (٤٥).

الفصل الرابع

دَفْعُ دَعْوَى المُعَارِضِ العَقْلِيِّ عن بقية الأحاديث المتعلِّقة بالغيبيات

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: دَفْعُ دَعْوَى المُعارِض العَقْليِّ عن الأحاديث الدالَّة على أن شدَّة الحرِّ وشدَّة البرد من النار.
- المبحث الثاني: دَفْعُ دَعْوى المُعَارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بسجود الشَّمس تحت العرش.



المبحث الأول

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن الأَحاديث الدالة على أنَّ شدَّة الحرّ وشدّة البرد من النار

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق الأحاديث الدالة على أن شدة الحر والبرد من النار.
- المطلب الثاني: سَوْق المُعارِض العقلي على الأحاديث الدَّالة على أنَّ شدَّة الحرِّ والبرد مِن النَّار.
- المطلب الثالث: دفْع دعوى المعارض العقلي عن الأَحاديث الدَّالة على أَنَّ شدَّة الحر والبرد من النَّار.

المطلب الأوَّل

سوق الأحاديث الدالة على أن شدة الحر والبرد من النار

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: **«اشتكت النَّار إلى ربِّها، فقالت: يا ربِّ أَكَلَ بعضي بعضًا، فَأَذِن لها بِنَفَسينِ: نَفَس في الشتاء، ونفَس في الصَّيف؛ فهو أَشدُّ ما تجدون من الحرِّ، وأشدُّ ما تجدون من الزَّمهرير»** متفق عليه(١).

وفي روايةٍ لمسلم: **«فأَذِن لها في كلِّ عام بِنَفَسَين: نَفَسٍ في الشتاء، ونَفَسٍ في الصيف»**(٢).

وعن أبي ذَرٍّ رضي الله عنه قال: أَذَّن مُؤذنُ رَسُول الله ﷺ بالظُّهر. فقال النبي ﷺ: **«أَبْرِدْ(٣) أَبْرِدْ»**. أو قال: **«انْتظِر انْتظِرْ»** وقال: **«إنَّ شِدَّة الحَرِّ من فَيْح(٤) جَهَنَّم؛ فإذا اشتد الحرُّ فأبردوا بالصلاة»** متفق عليه(٥).

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «مواقيت الصلاة»، باب «الإبراد بالظهر في شدة الحر» (١٢٢ ـ رقم [٥٣٧])، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «استحباب الإبراد بالظهر» (١/ ٤٣١ ـ رقم [٦١٧]).

(٢) المصدر السابق.

(٣) **«أَبْرِدْ أَبْرِدْ»**: أي: أَخِّر إلى أن يبرد الوقت = ينظر: «فتح الباري» (٢/ ٢٢).

(٤) **«فيح جهنم»**: أي: من سعة انتشارها وتنفسها، ومنه: مكان أفيح؛ أي: متسع، وهذا كناية عن شدة استعارها = «فتح الباري» (٢/ ٢٤).

(٥) رواه البخاري: كتاب «مواقيت الصلاة»، باب «الإبراد بالظهر في شدة الحر» (١١١ ـ رقم [٥٣٥] ـ ط. دار السلام)، ومسلم في: كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «استحباب الإبراد بالظهر» (١/ ٤٣١ ـ رقم [٦١٦]).

□ تمهيد:

تُدار المسائل التي انطوى عليها هذان الحديثان في قضيتين:

الأولى: بيان معنى كون شدة البرد والحر من جهنم.

الثانية: بيان معنى شكوى النار إلى ربِّها.

فأما القضية الأولى:

فقد اختلف أهل العِلْم في معنى كون شدة البرد والحَرِّ من جهنم؛ من حيث حمل الحديث على الحقيقة أو المجاز = على قولَيْن:

القول الأوَّل: أَن شدة البرد والحر الحاصلان في الأرض من جَهنَّم حقيقة.

القول الثاني: أن ذلك من مجاز التشبيه؛ **أي:** كأن الزمهرير وشدة الحر من جَهَنَّم.

والقول الأول: ذهب إليه جَمْهرةٌ من المحققين[١].

قال القاضي عياض رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اختُلف في معنى قوله: «**اشتكت النار إلى ربها..**» الحديث، وقولِهِ: «**فإن شدة الحرِّ من فيح جهنَّم**» فحمله بعضهم على ظاهره. وقال: شكواها حقيقة [و][٢] أن شدة الحر من وهج جهنم حقيقة؛ على ما جاء في الحديث، وأن الله أذن لها بنفَسين: نَفَسٍ في الصيف، ونَفَسٍ في الشتاء... وقيل: إنه كلام خَرَج مخرج التشبيه والتقريب... وكلا الوجهين[٣] ظاهر، والأول أَظهر، وحمْلُه على الحقيقة أولى)[٤].

---

(١) **انظر:** «التمهيد» لابن عبد البر (١/ ٢٦٣)، و«إكمال العلم» للقاضي عياض (٢/ ٥٨٢ - ٥٨٣)، و«المسالك شرح موطأ مالك» لابن العربي (١/ ٤٥٦)، و«شرح صحيح مسلم» للنووي (٥/ ١٢٠)، و«المفهم» للقرطبي (٢/ ٢٤٤)، و«فتح الباري» لابن رجب (٣/ ٧٠)، و«فتح الباري» لابن حجر (٢/ ٢٤).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة ليستقيم بها الكلام.

(٣) **يعني:** الحقيقة والمجاز.

(٤) «إكمال المعلم» (٢/ ٥٨٢ - ٥٨٣).

وقال الإمام النَّووي بعد نقله كلام القاضي عياض: (قلتُ: والصواب الأوَّل؛ لأنه ظاهر الحديث. ولا مانع من حمله على حقيقته = فوجب الحكم بأنه على ظاهره ـ والله أعلم ـ)[(١)].

والقول الثاني: أن الحديث خرج مخرج التشبيه؛ **أي**: كأنه نار جهنم في الحرِّ، فاحذروه واجتنبوا ضرره. وكذا يقال في شدة البرد.

وهذا القول ذهب إليه الخَطَّابي، ونقله عنه ولم يتعقبه ابن الملك[(٢)].

والَّذي يترجح ـ والله أعلم ـ ما ذهب إليه أَصحاب القول الأول من حَمْلِ الحديث على الحقيقة. والمصير إلى ذلك هو الأقوى من جهة النظر؛ خصوصًا مع شهادة الرِّوايات بعضها لبعض، وتعاضدها في نسبة شدة الحر والبرد إلى جهنَّم. وسيأتي بسط القرائن المرجحة لهذا القول حين التعرُّض للقضية الثانية.

القضية الثانية: بيان معنى اشتكاء النَّار إلى ربِّها وإذنه لها بنفَسين.

وهذه القضية أيضًا انسحب عليها خلاف أهل العلم؛ تبعًا للقضية الأولى على قولين:

الأول: وهو حَمل الحديث على حقيقته، وأنَّ شكوى النار بلسان مقالها لا بلسان حالها، وأَن النَفَسَ المضاف إليها هو تنفُّس حقيقي يناسب خِلْقتها.

والقائلون بهذا القول قد تقدم الإشارة إليهم، وسيأتي النقل عن بعضهم.

القول الثاني: أَنَّ شكوى النار وتنفسها = مجاز، لا حقيقة؛ فالشكوى بلسان حالها لا مقالها، على جهة التوسُّع في الاستعمال، كما قال الشاعر:

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (٥/ ١٢٠).

(٢) انظر: «مبارق الأزهار» (١/ ٣٠٢).

شكا إليَّ جملي طول السُّرى صَبْرٌ جميل فكلانا مبتلى[(١)]

وكما قال عنترة:

وشكا إليَّ بِعَبْرةٍ وتَحمْحُمِ

وكقول العرب: قالت السماء فهطلت[(٢)].

وأَما نَفَسُها فهو كناية عن الحرِّ والبرد في ابتدائِه، وامتِدادِه، وقوتِه، وضَعْفِهِ[(٣)].

وممن قال بهذا القول: البيضاوي. حيث نقل عنه الحافظ ابن حجر قَولَه: «شكواها: مجازٌ عن غلَيانها. وأكْلُها بعضها بعضًا: مجازٌ عن ازدحام أَجزائها. وتنفُّسها: مجاز عن خروج ما يبرز منها)[(٤)].

وممن ذهب إليه أيضًا: ابن الجوزي. حيث قال: (تشبيه الحرِّ والبرد في ابتدائه، وامتداده، وقوته، وضعفه؛ بالنَّفَسِ = من أَحسن التشبيه)[(٥)].

والذي يَظْهر رجحانُه ـ من جهة النظر ـ: القول الأوَّل؛ للقرائن التالية:

القرينة الأولى: أن الأصل حمل الكلام على الحقيقة عند انتفاء القرائن الناقلة له عن هذا الأصل إلى المجاز؛ وخصوصًا أن الحديث خبَرٌ عن أَمر مُغيَّب لا يقع للحسِّ إدراكه؛ ليصح القول إن قرينة المعاينة تَصرف الخطاب من الحقيقة إلى المجاز عند من يُصحِّحون القول بالمجاز. أو من حقيقة إلى أخرى عند من لا يصحِّح ذلك.

---

(١) **انظر**: «التمهيد» (١/ ٢٧٣)، و«المفهم» (٢/ ٢٤٤).

(٢) **انظر**: المصدرين السابقين، والبيت في ديوانه (٨٣).

(٣) **انظر**: «كشف مشكل الصحيحين» لابن الجوزي (٣/ ٣٧٠).

(٤) «فتح الباري» (٢/ ٢٦).

(٥) «كشف مشكل الصحيحين» (٣/ ٣٧٠).

القرينة الثانية: أنَّ ورود ذكر الشكوى في الحديث وتفسيرها، والتعليل له، وقصْر النَّفَسِ على نَفَسَين اثنين فقط = كل ذلك حارسٌ مِن توهم جريان الخبر على غير ظاهره الحقيقي؛ وكلٌّ ذلك مما يُضعف جانبَ القول بالمجاز؛ لخروجه عن المألوف في استعماله[١].

القرينة الثالثــة: أنه لا مانع يمنع من إجراء الحديث على ظاهره؛ لقُدرة الرب على ذلك.

وقد جاءت الأدلة بما يَشْهدُ لهذا المعنى؛ ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠].

وكذلك: ما رواه أبو هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «**يَخْرجُ عُنُقٌ من النَّار يوم القيامة، لها عينان تُبْصران، وأُذنان تسمعان، ولسان ينطق؛ يقول: إني وُكِّلت بثلاثةٍ: بكل جبارٍ عنيدٍ، وبكل من دعا مع الله إلـهًا آخر، وبالمُصوِّرين**»[٢].

وكذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ، قال: قال النبي ﷺ: «**تحاجَّت الجنة والنار، فقالت النَّار: أوثِرتُ بالمتكبرين والمتجبِّرين. وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسَقَطُهم؟..**»[٣] الحديث.

وغيرها من الدلائل العاضدة لهذا المعنى.

فلهذه القرائن كان القول بإجراء الحديث على ظاهره هو أَسعد القولين بالصواب. قال الإمام ابن عبد البر: (وأما قوله ﷺ: «**اشتكت**

---

(١) انظر: «فتح الباري» (٢/ ٢٦).

(٢) أخرجه أحمد (٢/ ٩٥)، والترمذي: كتاب «صفة جهنم»، باب «ما جاء في صفة النار» (٤/ ٦٠٤ ـ رقم [٢٥٧٤])، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (٢/ ٣٩).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب «التفسير»، باب «قوله تعالى: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾» (١٠٣٩ ـ رقم [٤٨٥٠] ط. السلام)، ومسلم في: كتاب «صفة الجنة ونعيمها» باب «النَّار يدخلها الجبَّارون، والجنة يدخلها الضعفاء» (٤/ ٢١٨٦ ـ رقم [٢٨٤٦]).

النَّار..» فإن أَهل العلم اختلفوا في ذلك: فحمَله بعضهم على الحقيقة، وحمَله منهم جماعة على المجاز... والقول الأول [أي: القول إنه على الحقيقة] يعضده عموم الخطاب، وظاهر الكتاب، وهو أولى بالصواب. والله أعلم)[١].

لذا قال الحافظ ابن رجب: (... فالمحقِّقون من العلماء على أنَّ الله أَنطقها بذلك نطقًا حقيقيًا؛ كما يُنْطِق الأيدي، والأرجلَ، والجلودَ يوم القيامة، وكما أنطق الجبال وغيرها من الجمادات بالتسبيح، والسلام على رسول الله ﷺ، وغير ذلك مما يُسمع نُطْقُه في الدنيا)[٢].



(١) «الاستذكار» لابن عبد البر (١/ ١٠٢).
(٢) «فتح الباري» لابن رجب (٢/ ٧٠).

المطلب الثاني

سوق دعوى المعارض العقلي على الأَحاديث الدالة على أنَّ شدة الحرِّ والبرد من النار

مَدار شبهة الطاعنين في دلالة هذه الأَحاديث على ثلاثة أمور:

الأول: دعواهم أنها ـ؛ أي: الأَحاديث ـ تناكد ما دلت عليه الحقيقة العلميَّة التي تقضي أن سبب الحرِّ وشدته وكذا البرد = يعود إلى أَنها من الظواهر الطبيعية التي تتعلق باقتراب أو ابتعاد الأَرض من الشَّمس، فلا علاقة للبرد والحر بسبب (غيبي/ما ورائي) لا يمكن إدراكه ولا تفسيره.

الأمر الثاني: أن حديث أبي هريرة يصور الأرض بأنها لا يجتمع فيها فَصْلان، فهي ذات جو واحد؛ إما صيف، أو شتاء. وهذا خلاف الضرورية الحسية.

الأمر الثالث: أَنَّ قبول ما دلَّت عليه هذه الأحاديث = يلزم منه مخالفة الضرورة العقلية بامتناع اجتماع النقيضين، إذ كيف يصح أن يتصور عن النار نَفَسٌ يخالف طبيعتها.

وفي تقرير الشبهتين الأوليين، يقول الدكتور القرضاوي: (حديث الشيخين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، قال: «**اشتكت النار إلى ربها...**». فطلبة المدارس في عصرنا يدرسون في الجغرافيا أسبابَ تغير الفصول، وظهور الصيف والشتاء، والحر والبرد؛ وهي تقوم على سنن كونية، وأسباب معلومة للدارسين.

كما أنَّ من المعلوم المشاهَد أن بعض الكرة الأرضية يكون شتاءً قارس البرد، وبعضها حارًّا شديدة الحرارة.. فينبغي حَمْلُ الحديث على المجاز ـ والتصوير الفني، الذي يُصَوِّر شدة الحر على أنها نَفَسٌ من

أَنفاس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نَفَس آخر من أنفاسها. وجهنم تحوي من ألوان العذاب أشد الحرارة وأشد الزمهرير!)[١].

ويقول إسماعيل الكردي: (هناك حديث يُروى عن عدةٍ من الصحابة، أنه ﷺ قال: «إذا اشتد الحرُّ فأبردوا عن الصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم» وهذا سياق لا إشكال في معناه؛ إذْ يُحمل على أن شدة الحر من نَمَط، أو من جنس حَرِّ جهنم.

لكن حديث أبي هريرة الذي ذكرناه لا يتحمل هذا التفسير؛ بل هو صريح في نسبة حَرِّ الصيف وبرد الشتاء إلى نَفَسي جهنم ـ بالتحديد ـ... = فهذا السياق مَعْلولٌ بمخالفته الصريحة للعلم، الذي أثبت ـ بما أصبح الآن من البديهيات في علم الجغرافيا ـ أن سبب الحرِّ واشتداده وسبب البرد وشدته = إنَّما هو عوامل جغرافية وجوية؛ مثل: درجة عمودية أو ميل الشَّمس على المنطقة، وبُعْد وقُرْب المنطقة من سطح الأرض إلى قُرْصِ الشَّمس...

ثم إنه لا يوجد جو واحد في الأرض؛ بل في كل وقت توجد على أَجزاء مختلفة من الأرض درجات حرارة متفاوتة، من أقصى البرودة لأقصى الحر؛ حسب الموقع الجغرافي للمنطقة.

فسياق رواية أبي هريرة للحديث = تتعارض مع العلم، وحتى مع المحسوس؛ لأن روايته تصوِّر أن الأرض كلها ذات جَوٍّ واحد؛ إما صيف.. أو شتاء.. هذا في حين إن الأرض تشتمل على الفصلين معًا في الوقت نفسه. فعندما يكون نصف الكرة الشمالي في أشد برد الشتاء، يكون نصفها الجنوبي في أحرِّ الصيف. والعكس بالعكس)[٢].

---

(١) «كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية» (١٥٨).

(٢) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (٢٨٢ ـ ٢٨٣).

المطلب الثالث

دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث الدالة على أنّ شدة الحر والبرد من النار

أمَّا الجواب عن الشبهة الأولى؛ وهي دعواهم: أَن هذه الأَحاديث تخالف الحقيقة العلمية. . . إلخ.

فيقال: إن هذه الأَحاديث خَبَرٌ من النبي ﷺ [الموحى إليه] عن مالك الحقيقة وخالقها ﷻ. وما ساقه الطاعنون مما تقرر في علوم الجغرافيا وغيرها = هو خَبَرٌ عمن يبحث عن الحقيقة؛ وقد يصيبها، وقد يخطئها. ومنهَج العقل يَقضي بتقديم خبر مالك الحقيقة وخالقها على خبر من يبحث عنها ولا يملكها. فالعقل المَهْدي يَعْلمُ يقينًا ـ بعد تحققه من صحة ثبوت الخبر إلى النبي ﷺ ـ أنه لا يمكن أن يقع ما نطق به الوحي معارضًا للحقيقة الحسية؛ فإن الحقَّ لَا يتناقض.

ويُعلَم أيضًا: أن في الحق ما قد يحار فيه العقل؛ لِضَعْفِ مُدْركاته عن الإحاطة بكل حقيقة.

وطعْن الطاعن في هذا الحديث وغيره نابعٌ عن خطأين مَنْهجيَّين:

الأوَّل: هو ظنه أنه يمكن أن يتناقض الحقُّ؛ **أعني**: أن يتناقض الخبر النبوي الذي يمثل في حقيقته وحيًا، والواقع. والتناقض مبني على تقدير الخصومة النكدة بينهما.

الثاني: ظنه أَنَّ المعارف البشرية عن الطبيعة تُمثِّل المَرجعيَّة النِّهائية عن الكون وما فيه؛ في حين إن الأمر بخلاف ذلك؛ فالتراكمية والنسبية تكتنفان كثيرًا من معارفِ البشر، التي ترتكز على وسائل تخضع للتجدد والتطور؛ اللذين يُحيلان ما ظُنَّ قَبلُ أنه حقائق أنها لا تعدو أن تكون نظريات، فضلًا عن أن تكون فرضيات!

فهاتان دائرتان ـ **أعني**: دائرة افتعال الخصومة بين الوحي والعقل، ودائرة جعل المعارف البشرية حقيقة نهائية ـ من دوائر الوعي المنقوص، أَحَاطت بعقول أَصحابها، فحجبتهم عن الحقائق التي نطق بها الوحي عن هذا العَالَم.

بهذا يتبين: أَنَّ دَعوى أن الحديث جاء مخالفًا للحقيقة العلميَّة = دعوى تفتقر هي أيضًا إلى مستند علمي يصحِّحها؛ ذلك أن الحرارة والبرودة ليس سببهما ـ بالنظرة إلى أسبابهما الحسيَّة ـ قرب الأرض وبعدها من الشَّمس؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت رؤوس الجبال المكسوَّة بالثلوج تشتعل نارًا. والواقع خلاف ذلك = فعُلم أن هناك عوامل أُخرى تتحكم ببرودة وحرارة الأرض؛ كالاحتباس الحراري[1]، وغيره من العوامل.

ثم إن غايةَ ما يُقال؛ هو: إثبات أن الشَّمس سببٌ ظاهر لحصول مطلق الحرارة والبرودة على سطح الأرض، ولا يلزم من إثبات ذلك نَفْي أَن تُعلَّل ظاهرة شدة البرد والحر بالسبب الغيبي الذي أَخبر به المصطفى ﷺ؛ لانتفاء التعارض بين السببين.

الجواب عن الشبهة الثانية: وهي دعواهم: بأن الحديث يصور الأرض أنها ذات جوٍّ واحد. . .إلخ.

فيقال: ليس ذلك ظاهر الحديث كما توهم المُدَّعي، فالحديث دل على أن لجهنم نَفَسَين؛ أحدهما في الصيف، والآخر في الشتاء. وهذا ثابتٌ في نَفْسه.

---

(١) الاحتباس الحراري (Global Warming): الارتفاع المطرد في درجة حرارة سطح الأرض نتيجة لزيادة انبعاثات غازات الصوبة الخضراء التي يتكون معظمها من بخار الماء، وثاني أكسيد الكربون، والميثان، وأكسيد النيتروجين، والأوزون، والتي تلعب دورًا مهمًا في تدفئة سطح الأرض. **انظر**: «الاحتباس الحراري»: بشري أحمد حماد (٢ ـ مقال في مجلة البيئة والمجتمع).

ثم؛ ما يحصل من الاختلاف والتعاقب بين هذين الفصلين بالنسبة للكرة الأرضية لا يقدح في دلالة الحديث؛ لأن تنوُّع النِّسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه.

الجواب عن الشبهة الثالثة:

وأما دعواهم بأنه يستحيل صدور شدة البرد من النار؛ لكون ذلك مخالفًا لطبيعتها؛ وإلا للزم الوقوع في التناقض = **فيقال:**

إن ذلكَ يَصحُّ لو كانت النار الأخروية نَمَطًا وشكلًا واحدًا كنار الدنيا، أَما مع اختلافهما فلا. ومثار الغَلَط في هذه الدعوى يكمن في قياسهم الفاسد الذي جعل من الواقع المشاهد معيارًا للحكم على الغائب، وأَصلًا يُردُّ إليه؛ ولو مع تحقق الاختلاف بين الأصل والفرع.

فالنار الأُخروية: دار أَعدها الله تعالى للعقاب، قد حوت صنوفًا من العذاب الأليم، وهي دركات وطبقات؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]. وقال: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٣﴾ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: ٤٣، ٤٤]. وقال ﷻ: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ [الواقعة: ٤١ ـ ٤٤].

فشدة البرد على هذا تكون منبعثة من طبقةٍ زمهريريةٍ من طبقات جهنم(١)، فلا تناقض حينئذٍ.



(١) **انظر:** «فتح الباري» لابن حجر (٢/ ٢٧ ـ ط. دار السلام).

المبحث الثاني

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن حديث سجود الشَّمس تحت العرش

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: سوق حديث سجود الشَّمس تحت العرش.
- المطلب الثاني: سوق دعوى المعارض العقلي على حديث سجود الشَّمس تحت العرش.
- المطلب الثالث: دفع دعوى المعارض العقلي عن حديث سجود الشَّمس تحت العرش.

المطلب الأول

سوق حديث: «سجود الشَّمس تحت العرش»

عن أبي ذرٍّ ﵁ قال: دَخلتُ المَسْجِدَ ورسولُ الله ﷺ جَالسٌ، فلما غربت الشَّمس، قال: **«يا أبا ذر، هل تدري أين تذهب هذه؟»** قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: **«فإنها تذهب تستأذن في السجود فيُؤذَن لها، وكأنَّها قد قيل لها: ارْجِعِي من حيثُ جئتِ، فتطْلُعُ من مَغْرِبها»**. ثم قرأ: (ذَلِكَ مُستَقَرٌّ لَهَا) [يس: ٣٨] في قراءة عبد الله. متفق عليه(١).

وفي رواية لمسلم عن أبي ذر ﵁ أن النبي ﷺ قال يومًا: **«أتدرون أين تذهب هذه الشَّمس؟»** قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **«إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش، فتخر ساجدةً. فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي. ارجعي من حيث جئتِ. فترجع، فتصبح من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخرُّ ساجدةً، ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي. ارجعي من حيث جئتِ. فترجع، فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئًا؛ حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك، تحت العرش، فيقال لها: ارتفعي. أَصبحي من مَغْربِك. فتصبح طالعةً من مغربها»**، فقال رسول الله ﷺ: **«أتدرون متى ذاكم؟ ذاك حين لا ينفعُ نفسًا إيمانُها لم تكن آمنت من قبلُ أو كسبت في إيمانها خيرًا»**(٢).

وفي رواية للبخاري عن أبي ذرٍّ ﵁ قال: قال النبي ﷺ لأَبي ذرٍّ

---

(١) أخرجه البخاريُّ في: كتاب «التوحيد»، باب «﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]» (٩/ ١٢٤ - رقم [٧٤٢٤])، ومسلم في: كتاب «الإيمان»، باب «بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان» (١/ ١٣٩ - رقم [١٥٩]).

(٢) صحيح مسلم كتاب «الإيمان»، باب «بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان» (١/ ١٣٨ - رقم [١٥٩]).

حين غربت الشَّمس: «تَدْري أين تذهب؟» قلتُ: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنَّها تذهب حتى تسجدَ تحت العَرْشِ، فتستأذِنَ، فيؤذَن لها، ويُوشِك أن تسْجدَ فلا يُقْبلُ منها، وتستأذن فلا يؤذن لها؛ يقال لها: ارْجِعي من حيث جئتِ، فتطلعُ من مَغْرِبها، فذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨]»(١).



(١) أخرجه البخاري في: كتاب «بدء الخلق»، باب «صفة الشَّمس والقمر» (٤/١٠٨ ـ رقم [٣١٩٩]).

المطلب الثاني

سوق المعارض العقلي على حديث سجود الشَّمس تحت العرش

حاصل ما أورده الطاعنون أن الحديث مُنَاقِضٌ للضرورة الحسية من جهاتٍ:

الجهة الأولى: أن الشَّمس لها مسار تسير فيه فلا تغرب عن مكان إلا وتشرق على آخر فلا تغيب عن الأرض كما جاء في الحديث.

الجهة الثانية: أن الشَّمس لا عقل لها ولا إدْراك وعلى هذا فكيف تسجد سجود العاقل الواعي.

الجهة الثالثة: أَنَّ من البدهيات العلمية أَن الشَّمس مستقرة في مكانها في مركز المجموعة الشَّمسية لا تذهب لعرشٍ، ولا لمكان آخر، وشروقها ومغيبها حاصل بسبب دوران الأرض حول نفسها.

وفي تقرير الجهتين الأوليين، يقول محمد رشيد رضا ـ في سياق الحديث عن الروايات المخالفة للواقع ـ: (ومنه ما كان يتعذَّر عليهم العلم بموافقته أو مخالفته للواقع؛ كظاهر حديث أبي ذرٍّ عند الشيخين وغيرهما... فقد كان المتبادَر منه للمتقدمين أن الشَّمس تغيب عن الأرض كلِّها، وينقطع نورها عنها مدة الليل؛ إذ تكون تحت العرش تنتظر الإذن لها بالطلوع ثانية = وقد صار من المعلوم القطعي لمئات الملايين من البشر أن الشَّمس لا تغيب عن الأرض في أثناء الليل، وإنما تغيب عن بعض الأقطار، وتطلع على غيرها؛ فنهارنا ليلٌ عند غيرنا، وليلنا نهار عندهم.. فنحن ـ بعد العلم القطعي الثابت في مثل هذه المسألة ـ لا مندوحة لنا عن أحد أمرين:

إما الطعن في سند الحديث، وإن صَحَّحوه؛ لأنَّ رواية ما يخالف القطعي من علامات الوضع عند المحدثين أنفسهم...

وإما بتأويل الحديث بأنه مرويٌّ بالمعنى، وأن بعض رواته لم يفهم المراد منه فعبَّر عما فهمه؛ كعَدَم فهْم راوي هذا الحديث ـ الذي ذكرنا على سبيل المثال ـ المرادَ من قوله: «**إن الشَّمس تكون ساجدة تحت العرش...إلخ**» = فعبَّر عنه بما يدلُّ على أنها تغيب عن الأرض كلِّها. وقد يكون المراد من معنى سجودها: أنه من قبيل قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمٰن: ٦] كما أن توقف طلوعها على إذن الله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٨] وهو إذن التكوين لا التكليف. . . .)[١].

ويقول سامر إسلامبولي: (من الواضح من قراءة النَّصِّ أنه تركيبة غير مُوفَّقة صدرت من جهة جاهلة؛ وذلك من عدة أوجه:

أولًا: من المعلوم أن الشَّمس لها نظام ومسار تدور وتسير بموجبه، فهي ما إن تغرب عن مكان إلا وتكون بالوقت نفسه تشرق على آخر. ولا تغيب عن الأرض أبدًا، ولا تخرج عن مسارها. . .

ثانيًا: إن الشَّمس من المخلوقات التي لا تملك عقلًا، ولا إرادة؛ وبالتالي فهي لا تسجد سجود العاقل الواعي، وهي غير مكلفة ومسؤولة حتى يُقبل منها السجود أو يُرفض)[٢].

وفي بيان **الجهة الثَّالثة** للشُّبهة الأَصل التي ارتكزوا عليها، يقول إسماعيل الكردي: (.. فإنه من المعلوم لكل طالب دَرَسَ الجغرافيا أن الشَّمس مستقرة في مكانها في مركز المجموعة الشَّمسية؛ لا تذهب لعرشٍ، ولا لمكان آخر، ولا تأتي منه، وأن شروقها ومغيبها ليس بسبب حركتها هي؛ بل سببه دوران الأرض حول نَفْسِها، وأن هذا الشروق

(١) مجلة المنار (٢٨/ ٨/ ٦١٥ ـ ٦١٦).
(٢) «تحرير العقل من النقل» (٢٥٤).

والمغيب مستمران على مدار الـ (٢٤) ساعة. وفي كل لحظة تكون في حالة شروق بالنسبة لمكان في الأرض، وفي الوقت نفسه في حالة غروب بالنسبة للمكان المقابل من الأرض. وهذا أصبح في علوم اليوم من البدهيات؛ بل من المشاهدات بالمحسوس!)[1].



(١) «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث» (١٨٠).

المطلب الثالث

دَفْع دَعوى المعارِض العقلي عن حديث سجود الشَّمس تحت العرش

والإبانة عن فَسَادِ ما ادعوه من مناقضة الحديثِ للضرورة الحسِيَّة، يتأتَّى في مقامين، مجملٍ، ومفصَّل.

فأمَّا المقام المجمل: فدعوى مناقضة الحديث للضرورة الحِسيَّة: لا تُسلَّم إلا عند التحقُّق من تَضمُّن الحديث النبوي لخَبَرٍ مُفصَّل عن واقع محسوس يناقض المستقر المشاهد ضرورة؛ بحيث ينتفي الجانب الغيبي في هذا الخبر. أمَّا إذا لم ينتفِ عن الخبر هذا الجانب = فالمناقضة منتفية؛ لكون الحسِّ لم يشهده كي تصحَّ دعوى مخالفة الضرورة.

وأما المقام المفُصَّل: فبيانُه: أن الحديث تضمن إخبار النبي ﷺ عن ذهاب الشَّمس وسجودها تحت العرش. وهذا خبر عن ثلاثِ حقائق مُغيَّبة، ليس للعقل يقين بإدراكِ كنهِها؛ فضلًا عن نفيها. هذه الحقائق، هي: حقيقة العرش، وحقيقة حركة الشَّمس، وحقيقة سجود الشَّمس تحت العرش[1].

فالعرشُ له حقيقةٌ لا يعلمها إلا الله الرب تبارك وتعالى، والعقل لا يملك إلا تعقل معاني صفاته المخبَر عنها في الدلائل الشرعية. ومن تلك الأوصاف ما جاء في وصفه بأنه عظيم الخلق، والوزن، قال تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩].

ثبت من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ يقول عند الكرب: «**لا إله إلا الله العليم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش**

---

(١) انظر: «رفع اللبس عن حديث سجود الشَّمس» لعبد الله الشهري (٣).

العظيم، لا إله الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم»(١).

وعن ابن عباس عن جويرية ﵂ أَنَّ النبيَّ ﷺ خرج من عندها بكرة حين صَلَّى الصبح وهي في مَسْجدها، ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة، فقال: «**ما زلتِ على الحال التي فارقتُكِ عليها؟**»، قالت: نعم، قال النبي ﷺ: «**لقد قلتُ بعدكِ أربعَ كلمات ثلاثَ مرَّات لو وُزِنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن، سبحان الله وبحمده عدد خَلْقِه، ورِضا نفسه، وزنة عَرْشه، ومِداد كلماتِهِ**»(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: (فهذا يبين أَن زِنَةَ العرش أَثقل الأوزان)(٣)

ومن صفته: أن له قوائمَ؛ فعن أبي سعيد الخدري ﵁ قال: (بينا رسول الله ﷺ جالس جاء يهودي فقال: يا أبا القاسم ضرب وجهي رجل من أَصحابك، فقال: «**مَنْ؟**» قال: رجل من الأنصار. قال: ادعوه. فقال: «**أضربته؟**» فقال: سمعته بالسوق يحلف: والذي اصطفى موسى على البشر، قلت: أي خبيث! على محمد ﷺ؟ فأخذتني غضبة فضربت وجهه، فقال النبي ﷺ: «**لا تخيروا بين الأنبياء، فإن النَّاس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشق عنه الأرض، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمةٍ من قوائم العرش؛ فلا أدري أكان صُعق أم حُوسب بصعقته الأولى**»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في: كتاب «التوحيد»، باب «﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾» (١٥٥٦ ـ رقم [٧٤٢٦])، ومسلم: كتاب «الذكر والدعاء» باب «دعاء الكرب» (٤/ ٢٠٩٢ ـ رقم [٢٧٣٠])، واللفظ للبخاري.

(٢) أخرجه مسلم في: كتاب «الذكر والدعاء»، باب «التسبيح أول النهار وعند النوم» (٤/ ٢٠٩٠ رقم [٢٧٢٦]).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٦/ ٥٥٣).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»: كتاب «الخصومات»، باب «ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهودي» (٤٧٦ ـ رقم [٢٤١٢] ـ ط. السلام)، ومسلم في: كتاب «الفضائل»، باب «مِن فضائل موسى ﵇» (٤/ ١٨٤٣ ـ رقم [٢٣٧٣]).

وهذا العرش العظيم كالقبة على العالم[١] كما قال النبي ﷺ في الحديث الطويل: «**إن عرشه على سماواته لهكذا**» وقال بأصابعه مثل القبة[٢].

والمقصود: أن هذه الحقيقة مع إبانةِ الوحي عن بعض أوصافها؛ إلا أن يقين العقل في إدراك كُنهها منتفٍ. وكذلك ما يتعلق بحقيقة حركة الشَّمس؛ فإنَّ العقل البشري إلى يومنا هذا يعجز عن الإحاطة بهذه الحركة؛ لأن هذا يتطلب الانبتات عن هذه المجموعة الشَّمسية والتمركز خارجها للوقوف على حقيقة هذه الحركة؛ وهذا ممتنع[٣].

وبناءً على جهلنا بهاتين الحقيقتين؛ فإن مُحصَّل ذلك = الجَهلُ بحقيقة سجود الشَّمس تحت العرش. وانتفاء هذا اليقين عن الإحاطة بتلك الحقائق لا ينفي وجودها؛ فإنَّ ما كان ثابتًا في نفسه لا ينفيه جهل الجاهلين به؛ وعليه فطعن الطاعن بأن الشَّمس لا تغرب عن مكان إلا وتشرق على آخر؛ فلا تغيب عن الأرض... إلخ لا يغير من تلك الحقائق شيئًا؛ لأنَّ صاحبه أسَّسَه على غَلطٍ في إدراك مرامي النَّص.

فظن أولًا: أن مَعْنى الغروب المذكور في الحديث هو: الغياب المطلق عن أهل الأرض جميعًا؛ ليتم السجود المنصوص عليه في الحديث. ومما يبين لك ذلك: أن النبي ﷺ قال مُفسرًا هذا الغروب بالذهاب فقال: «**أتدري أين تذهب؟**» والذهاب المقصود به هنا: حركتها؛ بحيث تغيب عن رأي العين، فهو غياب نسبي لا مطلق. لذا

---

(١) **انظر**: «البداية والنهاية» (١/ ٢٠).

(٢) أخرجه أبو داود في «السُّنن»، كتاب «السُّنَّة»، باب «في الجهمية» (٤/ ٦٣ ـ رقم [٤٧٢٦])، وقد انتصر لتصحيح هذا الحديث الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ. **انظر**: «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

(٣) **انظر**: «رفع اللبس» (٦).

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: (فإذا كان النبي ﷺ قد أخبر أنَّها تسجد كل ليلة تحت العرش، فقد عُلم اختلاف حالها بالليل والنَّهار؛ مع كون سيرها في فلكها من جِنْس واحد، وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه، وإنما ذلك اختلاف بالنسبة والإضافة = عُلِم أنَّ تنوع النِسَبِ والإضافات لا يقدح فيما هو ثابتٌ في نفسه لا مختلف)(١).

وقال العلامة عبد الرحمٰن المعلمي رحمه الله: (فلم يلزم مما في الرِّواية الثَّالثة من الزيادة؛ **يعني**: رواية إبراهيم التيمي «حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش فتخر ساجدةً» = غيبوبة الشَّمس عن الأرض كلها، ولا استقرارها عن الحركة كل يوم بذلك الموضع الذي كتب عليها أن تستقر فيه متى شاء ربها سبحانه)(٢).

فغروب الشَّمس المذكور في الحديث هو: سيرها، وجريانها الذي أخبر عنه النبي ﷺ. وإلا؛ فليس للشمس مغرب حقيقي ثابت. قال ابن عاشور رحمه الله: (والمراد بـ«مَغْرب الشَّمس» = مكان مغرب الشَّمس من حيث يَلُوحُ الغروب من جهات المعمور... وذلك حيث يلوح أنه لا أرض وراءه؛ بحيث يبدو الأفق من جهة مستبحِرة؛ إذ ليس للشمس مَغْرِبٌ حقيقي إلا فيما يَلوح للتخيُّل)(٣).

وتعليق الجريان بحصول انتهائها إلى مُسْتقرِّها، ليس المراد منه - والله أعلم - توقف سيرها المعتاد تَوَقُّفًا مَلْحوظًا، وإنما هو بيان (عن انتهائها إلى أن تُسامِتَ جزءًا من العرش معلومًا؛ بحيث تخضع عنده وتذلُّ، وهو المُعبَّر عنه بسجودها، وتستأذن في سيرها المعتاد من ذلك المحل متوقعة ألا يؤذن لها في ذلك..)(٤).

وقد يعترض معترضٌ بأنَّه إذا كان العرشُ كالقبة على هذا العالم؛

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٤/ ٥٤).

(٢) «الأنوار الكاشفة» للمُعلِّمي (٢٩٥).

(٣) «التحرير والتنوير» (٨/ ٢٥).

(٤) «المفهم» للقرطبي (٧/ ٣٤٤).

فإن لازم ذلك أن تكون الشَّمس في جميع أَحوالها ساجدة، فيبطل بذلك مدلول «حتى» المفيدة للغاية.

والجواب عن ذلك يقال: كون الشَّمس تحت العرش في جميع أحوالها لا يلزم من ذلك حصول السجود المذكور في الحديث في كل وقت، وإنما يتحقق السجود عند مسامتتها لجزء معين من العرش لا نعلمه.

وعلى هذا؛ فلا تناقض بين ما قرِّر في الدلائل بأن العرش كالقبة على هذا العالم، وبين الثابت في هذا الحديث.

وليس في حصول السجود منها والاستئذان من ربِّها ما يعوق دورانها وحركتها. قال الإمام الخطابي رَحِمَهُ اللهُ: (يحتمل أن يكون المُراد باستقرارها تحت العرش أَنها تستقر تحته استقرارًا لا نحيط به نحن... وليس في سجودها كل ليلةٍ تحت العرش ما يعيق عن دورانها في سيرها)[1]. وهذا السجود والاستئذان واقع في جُزْءٍ من الوقت ـ لا يعلمه إلا الله ـ؛ لا يلزم منه ـ كما سبق ـ حصول توقفٍ في سيرها يستنكره الناس؛ كما دل على ذلك قوله ﷺ: **«ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئًا»**.

وأمَّا الشبهة الثانية، وهي دعوى المعترض: أن الشَّمس لا عقل لها، ولا إدراك. فكيف تسجد سجود العاقل... إلخ.

فالجواب عنها: بأن يقال:

ليس هناك ما يمنع ـ لا نقلًا ولا عقلًا ـ أن يكون للشمس إدراكٌ يناسب حالها؛ ليتحصَّل به السجود والاستئذان. فالسجود والاستئذان الواقع من الشَّمس هو سجود حقيقي كما هو ظاهر الحديث، وليس

---

(١) نقله عنه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ٦٨٨ ـ ط. دار السلام).

سجودًا مجازيًا بمعنى مجرد الانقياد كما ذهب إليه بعضهم(١)؛ فإن القول بالمجاز خلاف الأصل الظاهر، ولا يصح المصير إليه مع إمكان الحقيقة. والعدول عن الحقيقة إلى المجاز لأجل القرينة العقلية، وهي امتناع السجود ممن لا إدراك له = فاسد لأمرين:

الأمر الأوَّل: أن ذلك يمكن أن يصح لو أقام النَّافي للحقيقة البرهانَ على امتناع حصول الإدراك للشمس مطلقًا، أو حال سجودها واستئذانها؛ ولا دليل = فالمنع باطل إذًا.

والأمر الثاني: أن الشرط في القرينة الصارفة للحقيقة = أن تكون متقررة عند مَنْ وُجِّه الخطاب إليه؛ بحيث لا يَسْتريب السامعُ في بطلان ظاهر الكلام(٢). أما إذا تحقق أن يكون الكلام على حقيقته وظاهره؛ لكونه خبرًا من المعصوم الذي يخبر عمن يعلم ما لا نعلم، ويقدر على ما لا نقدر، وسجود الشَّمس حقيقة واستئذانها؛ مما يدخل في مقدوره جل وعلا بلا رَيْبَ = فلا يَصحُّ التشبث بالقرينة المدَّعاة التي تصرف الحديث عن ظاهره.

وإذا اعتبرتَ الدَّلائل الأولى تبيَّن لك أنَّ لهذه الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقلاء إدراكًا يناسب حالها؛ فإن الله ﷻ حين ذكر أصناف الحجارة قال: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: ٧٤]، ولما ذكر الطير قال: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥۗ﴾ [النور: ٤١].

قال الإمام البغوي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: ٧٤]: (**فإن قيل**: الحجر لا يَفْهمُ، فكيف يخشى؟ **قيل**: الله يُفهمها، ويُلهمها؛ فتخشى بإلهامه. ومذهب أهل السُّنَّة: أن لله علمًا في

---

(١) **انظر**: «دفاع عن السُّنَّة» للدكتور محمد أبو شهبة (٩٤).

(٢) **انظر**: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» لابن الوزير (٣٣٥).

الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقلاء لا يقف عليه غيره، فلها صلاة وتسبيح وخشية؛ كما قال جل ذكره: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]... فيجب على المرء الإيمان به، ويَكِلُ علمَه إلى الله تعالى)(١).

وما يقال في التَّسبيحِ والخَشْيةِ، يقال في السجود؛ فإنَّ مَن فسَّره بأنه سجود مجازي يراد به الافتقار الدائم للرَّب تبارك وتعالى، ونفوذ مشيئته فيها. وقَصَر تفسيره على هذا المعنى = فإن هذا التفسير باطل؛ فإنَّ هذا الوصف لا تنفكُّ عنه هذه الكائنات، بل هي في جميع حالاتها ملازمة للافتقار، منفعلة لمشيئة الرَّب وقدرته.

والدَّلائلُ السَّابِقَةُ تدلُّ على أَنَّ السجود فِعل لهذه المخلوقات ـ بما فيها الشَّمس ـ لا أنه اتصال؛ وإلا لما قسَّم السجود إلى طَوع وكَره. فلو كانت لا فعل لها لما وُصفت لا بطوع منها، ولا كره(٢).

وسجود الشَّمس وغيرها من المخلوقات لا يلزم منه أن يكون بوضع رأسها على الأرض؛ بل هو خضوع للربِّ يُناسب حالها(٣).

فإن قيل: إنَّ ظاهر الأدلَّة أن الشَّمس لا تختص بهذا السجود بل يَشْرَكها في ذلك بقيةُ الكائنات؛ وهذا ما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ [الرعد: ١٥].

وقوله جل وعلا: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]، فتخصيصها في الحديث بذلك يدلُّ على أن سجودها هذا يمتاز عن سجود بقية المخلوقات. وقد يفهم منه أيضًا: انتفاء خضوعها إلا في حالة سجودها تحت العرش.

---

(١) «معالم التنزيل» (٤٣).

(٢) **انظر**: «رسالة في قنوت الأشياء كلها لله» (١/ ٣٤ ـ ٤٤ ـ ضمن جامع الرسائل).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤٥).

فيقال: قد تقرر أن لهذه المخلوقات سجودًا خاصًّا يناسب حالها، وهو فِعْلٌ لها يقع منها في بعض الأحوال، مع دوام افتقارها وخضوعها للربِّ تبارك وتعالى؛ لنفوذ مشيئته فيها. وسجود الشَّمس تحت العرش هو سجود مخصوص يناسبها، وهذا السجود لا يلزم منه سلب الخضوع والافتقار الدائم الذي تشترك فيه مع بقية الخلق؛ فلكل شيء سجود يختص به يفارق غيره من المخلوقات، وسجود يشترك فيه مع غيره.

وأما الشبهة الثالثة: وهي دعوى إسماعيل الكردي: **أن من البَدَهيَّات المستقرة والمشاهدة: أن الشَّمس مستقرة في مكانها؛ لا تذهب لعرش، ولا مكان آخر... إلخ.**

والجواب: القول إذا تناهى في الفَسَاد عَسُرَ التكلُّف في بيان وَجهِ بطلانِه. والذي يُطَالب به في هذا المقام: تصحيح مقدمتيه التي بنى عليهما بطلان الحديث؛ وذلك بالكَشْف عن وجه البداهة المستقرة في كون الشَّمس ثابتة لا متحركة؛ وكون ذلك مما يشهده الحِسُّ. ودون الكشف عن ذلك خرط القتاد.

ودعواه: بدهيَّة مركزية الشَّمس وثباتها = وَهْمٌ أوقعه فيه أُنْسُه بكثرة القائلين بهذه النظرية. وإلا فإن هذه النظرية لم تصل إلى رتبة القطعيات المسلَّم بها؛ باعتراف الفلكيين أنْفُسِهم. يقول الإيطالي فابريتسيو بونولي[1]: (بالرغم من كلِّ ما تم الكشف عنه في حقل البحوث العلمية؛ فإن الحوارات والمناقشات التي تناولت كلا النظريتين «مركزية الأرض، ومركزية الشَّمس» = قد شغلت فترة طويلة من الزمن، كما أن الصِّراع

---

(١) فابريتسيو بونولي: أستاذ تاريخ العلوم الفلكية في جامعة بولونيا، إيطاليا، يشغل منصب مدير متحف الإسبيكولا، ومنصب نائب رئيس المجمع الفلكي الإيطالي، ورئيس تحرير مجلة العلوم الفلكية الصادرة باللغة الإيطالية. اهتم بدراسة الفيزياء الفلكية. «مختصر تاريخ الفلك» (٧٩).

القائم بين النظامين لم يكن وليد أسباب سياسية ودينية فقط؛ بل كان في المقام الأوَّل منحصرًا في صعوبة إثبات تفوُّق أحد النظامين على الآخر، وخاصة تفوق النظام الجديد على ذلك النظام الذي ظل مسيطرًا لفترةٍ طويلةٍ من الزمن، والذي اعتمد في صياغة التوقعات، إضافةً إلى أن النظام الجديد لم يتمكن بَعْدُ من إزاحة النظرية الفيزيائية القديمة التي اعتمدها النظام الأول. وحتى الفلكي المعروف «تيكوبرينج» الذي اهتم بشكل خاص بدراسة الآلات والوسائط الفلكية لدى القدماء.. فضَّل هو الآخر أن يختار طريقًا وسطًا بين النظامين أكثر تطابقًا والواقع العلمي للبحوث. لذلك بقيت الأرض تحتل مركز الكون ثابتة دون حركةٍ؛ بينما تقوم الشَّمس بالدوران حولها)[١].

وبرز الآن تيار من العلماء يُعرفون بـ «علماء النموذج الأرضي المتأخرين» يقولون بالنموذج الأرضي الذي يُثبتون فيه بأدلتهم أن الأرض ثابتة، والشَّمس متحركة[٢].

وأما دعوى أن الحِسَّ يشهد لعدم دوران الشَّمس = فحَسْبُ القارئ العاقل الحُكم عليها!

فإنه لا يُعلم أنَّ عالـمًا فلكيًّا معتبرًا ممن يقول بصحة النموذج الشَّمسي = قال: إنَّ دليل صحة ما ذهب إليه = هو الحس والمشاهدة.

وحسب المؤمن يقينًا في زَخَمِ اختلاف البشر وتناقض أقوالهم = ما ذكره خالق الحقيقة في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ؛ فإن العليم - جل وعلا - في كتابه قد أسند إلى الشَّمس ما هو أبلغ من الحركة؛ كالجري، والتسبيح؛ فقال تبارك وتعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ

---

(١) «مختصر تاريخ الفلك» فابريتسيو (٩٣ - ضمن قراءة في سطوح السماء لمجموعة من الباحثين الإيطاليين).
(٢) انظر: «رفع اللبس» (٤).

﴿ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨]، وقال جل وعلا: ﴿كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣]، وقال ﷻ حاكيًا عن إبراهيم عليه السلام في محاجَّته عن ربِّه: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقال أيضًا حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨] فأسند الأفول إلى الشَّمس لا إلى غيرها.

والأصل في الإسناد: الحقيقة(١). والدَّلائل النقليَّة في إثبات حركة الشَّمس لا يتسعُ لبسطها المقام، وكلُّ دليل منها ظاهر في إثبات هذه الحقيقة، وظاهر الوحي حقٌّ؛ فكيف إذا تكررت واجتمعت؟ فإن هذا الظاهر يرتقي إلى درجة النصيَّة والقطع. فكيف أيضًا إذا انضاف إلى قواطع الدَّلائلِ السمعيَّة ضرورة الحسِّ؟ فالعقل حينئذٍ يحكم بتقديم القطعي على الظني ضرورة.

فاستبان للناظر حينئذٍ: مراغمة الطاعنين للضرورتين؛ النَّقليَّة، والحسية، ومناقضتهم لمقتضى هاتين الضرورتين.



(١) **انظر**: «تحقيقات وأنظار» للعلامة محمد الطَّاهر ابن عاشور (١٧٩).

الخاتمة

وبعد...

فإني أحمد ربي على إعانته لي، وتيسيره إتمام مفاصل هذه الرِّسالة؛ فله الحمد في الأولى والآخرة.

وقبل استتمام القول فيها فإنَّه يحْسُنُ لَفْت النَّظَرِ إلى جُملة من النَّتائجِ الكُلِّيَّةِ، ونُبَذٍ من التَّوصياتِ العِلميَّةِ.

فأمَّا النَّتائجُ فَيُبرَم القولُ فيها في القَضايا التَّالية:

القضية الأولى: أنَّ دعوى مُنَاقَضَةِ الدَّلائلِ النَّقليَّةِ للضَّرورةِ العقليَّة = مَفْهومٌ بلا ماصَدَق. ومنشأُ هذه الدَّعوى النَّكِدَةِ هو اختراع الخصومة بين برهان النَّقل وبرهان العقل، والبراهينُ لا تتناقض.

القضية الثانية: أنَّ ما يُسمِّيهِ بعض أتباع الطوائف الكلامية: ضوابط لما يقبل التأويل من النصوص، وما يمتنع تسليط التأويل عليه = هو أمرٌ لا تجد له ـ في كثير من الأحيان ـ تحقيقًا في تصرُّفاتهم التطبيقية. فالضابط الحقيقي عند هؤلاء هو: عدم جَرَيان النَّصِّ على خلاف معقول الناظر منهم.

القضية الثالثة: أنَّ الأصلَ الجامعَ، والقاسمَ المُشترَكَ بين الطَّوائف الكلاميَّةِ والمستغربين من علمانيين وغيرهم = هو الانحرافُ في فَهْم وظيفة العقل. والجنايةُ على الدلائل النقلية تبعًا لذلك.

وأمَّا حقيقة الفارق بينهما: فأنَّ الأُولى ـ **أعني**: الطَّوائف الكلاميَّة ـ

قَصْدُ تنزيه الشَّريعَةِ عن مُنَاقَضة الضرورة العقلية في الجملة = واقعٌ لهم بالقصد الأول. والإلحادُ في النُّصوص والجنايةُ عليها ليس مرادًا لهم؛ بل وقع نتيجة لانحرافهم في التنظير = وأمَّا الأخرى ـ أعني: طائفة العلمانيين ـ فإنّ الإلحادَ في النصوص، والجنايةَ عليها، والكفرَ بمصدرها = واقعٌ بالقصد الأوّل لهم.

القضية الرابعة: أنَّ قبولَ ما دلَّت عليه ظواهر الأخبارِ بالمعنى الذي سبق تحرير معالمه = يُعدُّ فُحولةً فكريةً، وعِصمةً شرعيَّةً، وسابلةً لا ينتهجها إلا الراسخون في العلم، الذين انعقدت قلوبهم على يقينٍ بِصدقِ ما دلَّت عليه السُّنن. وأمَّا التمحُّل عن الظواهر؛ بالاعتساف في تأويلها، واستنطاقها ما لم تدلَّ عليه، أو ردُّها = فمَهْيَعُ العجَزَةِ؛ مِمَّن كلَّتْ أفهامُهم، وعَشِيتْ أبصارُهم عن دَرْكِ المقاصد النَّبويَّةِ.

القضية الخامسة: أَنَّ أهلَ السُّنةِ والجماعة لا ينفُون وقوعَ المحارةِ في الأفْهامِ، والاستشكالِ لبعض ما دلَّت عليه النُّصوص؛ وإنَّما الذي يأبَوْنهُ: تَرتيب التَّسارُع في الإبطال لتلك الدَّلائل على انقداح الاستشكال. والبَوْنُ بينَ النَّهجَين واضحٌ.

القضية السَّادسة: أَنَّ ما يقع من بعض أهل العلم المنتسبين للسُّنَّة والجماعة مِن رَدٍّ لبعض الأحاديث، أو تأويلها = ليس منهجًا مطَّرِدًا، وليس مبْنِيًّا ـ في أكثر ذلك ـ على إحالة عقليَّةٍ؛ وإنَّما يعتقد النَّاظِرُ منهم في الدَّليل المُعيَّن مخالفته لما هو أقوى منه من الدلائل النَّقلية الأخرى، أَو الكُليَّات الشرعيَّة، فيأخذ بالأقوى من الدَّلائل بحسب ما استبان له. أو يكون مَردُّ الخطأ عنده نابعًا من تقصيرٍ في تحقيق: مناط الحديث؛ فيلتبس على من لم يعلم مدْركَه = التحقيق: بالتَّأويل.

نعم؛ قد يقع التَّصريحُ من بعض العلماء بأن مَأْخذ الردِّ مخالَفةُ الحديث لدلالة عقليَّةٍ قاطعةٍ، لكن ردُّ الأحاديث بهذا المأخذ ـ لندور

وقوعه من المنتسبين للسُّنَّة والجماعة ـ لا يمكن أن يُعدَّ قانونًا مَنْظومًا من كلِّياتِ منهج أَهلِ السُّنَّةِ والجماعة، ولا يُعرف الردُّ بهذا المسْلك عن أئمة أهل السُّنَّة، وإنما وقع من بعض المتأخِّرين من أهل العلم. والردُّ بهذا المسْلك أصالةً = لا يكون إلَّا غلَطًا محْضًا، وعُدولًا عن السَّنَنِ الأبْيَنِ الذي سار عليه أهل السُّنَّة والجماعة.

وعليه فإنَّ هذه المَنقولات عن أَعيان أهل العلم المُنْتسبين للسُّنَّةِ والجماعة التي تَرِدُ مشاغبة لما اسْتقرَّ عليه الإجماعُ، أَو دَلَّت عليه النُّصوص، والتي يتقاطع فيها قولُ مَن عُلمت إمامته في الدِّينِ بقولِ أَصناف المبتدعة؛ فيقع الاتفاق في النتيجةِ أَو لوازمها، ويقع الافتراق في الأصل المعرفي المنطلق منه = تستلزمُ من النَّاظر أمورًا:

الأول: تحقيق: نِسْبَةِ القول إلى قائله.

الثَّاني: بيان مأْخذ المخالفة.

الثالث: بيان الاختلاف في المقاصد عند التوافق الجزئي؛ لدفع مَعرَّة التوافق الكُلِّي.

الرَّابع: بيان الحق في المسألة، وحصول المخالفة ممن ينتسب للسُّنَّة لا يستلزم تَرك الحق البيِّن لقوله؛ فإنَّ الحقَّ لا يُترك للباطل، وأيضًا لا تدعو إلى كتمان المخالفة والصدع بمناقضتها للدَّلائل الشرعيَّة.

القضية السَّابعة: أنَّ المتأمل في جملة المسائلِ العقديَّة التي قرَّرتها السُّنَّة والتي خاض المخالفون لأهل السُّنَّة فيها بغير مستندٍ شرعيٍّ = يجد السُّنَّةَ لم تنفرد بالدلالة عليها؛ بل اشتركت الدَّلائل القرآنية، والإجماع القطعي في تثبيتها؛ فيتحصَّلُ عندئذٍ بُطلان دعوى المخالفين والمبطلين لتلك الأحاديث، بحجة أنها أخبارُ آحاد. وقد سبقت البرهنة على حُجِّيةِ خبر الآحادِ، وإفادتِه عند التجرُّد من القرائن = الحقَّ في الظَّاهِرِ.

القضية الثامنة: أنَّ مِنْ أعْظَم ما امتازَ به أهلُ السُّنَّة والجماعة على غيرهم من الطوائف = إصابةَ النَّظرةِ الشُّموليَّةِ للدَّلائلِ الشَّرعيَّة. وهذه النظرة مُبْتَناةٌ على اليقين القاضي بامتناعِ مُناكَدةِ صحيحِ المنقول لصريح المعقول. والانحطاطُ عن رتبة هذه النظرة عند كل مخالف لهم = إنَّما يتأتَّى من التقصير في فِقْه العلاقة بين هذين الدَّليلَيْن.

القضية التاسعة: أنَّ من أعظم أسباب انحسار هَيبة الأخبار في القلوب، وتوليد المعارضات عليها = إحدى فاقِرَتَيْن:

الأولى: إمَّا سُقْمٌ في فقه دَلالات النَّص؛ فينشأ لدى الغالِط معنًى شائهٌ، يكون لازمُه معارضةَ البراهين العقلية.

أو:

السبب الآخر: استبطانُ بِدْعَةٍ تكون هي الأصلَ، والنَّصُّ تبعًا لهذا الأصل؛ فيحصلُ من ذلك التجاسُر على النصوص بالتأويل لها، أو التأبِّي عن قبولها، وإنكارها.

القضيَّة العاشرة: أهمية توظيف الحقائق العلمية المتعلقة بالكون في نصرة السُّنةِ؛ لا على وجه الإبانةِ عن معاني السُّنَّة بها، أو تحديد كيفيات ما غُيِّب عنَّا = وإنما على سبيل الكشف عن صِدق ما دلَّت عليه السُّنَّة فيما يتعلق بالعلوم الطبيعيَّة. هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى: بيانُ مَدَى قُصور علوم البشَرِ، وأنَّها مهما بلغت في الاتساع تظلُّ رهينةَ الاستدراكِ، والتمحيصِ.

أَمَّا التوصيات فتتجلى في الآتي:

أولًا: أنَّه مع تحرير أئمة السلف وضبطهم لقيمة العقل ومجالاته التي يوظَّف فيها، ومحالفة التَّوفيقِ لهم في البرهنة على أصول الاعتقاد ومسائلِه؛ ممَّا يُورِث لدى الناظر في صنيعهم عِلمًا ويقينًا بسلامةِ ما أصَّلوه، واتِّساقِه مع مقتضى الفطرة = إلَّا أنك تلْحظ أنَّ كثيرًا من طلبة

العلم المتأخرين - ممَّن ينتسب إلى هذه المدرسة السَّلفيَّة المباركة - غُفْلٌ عن معرفة هذا البناء المُحكم الذي شاده أسلافُهم، وعن استلهام مناهِجهم في النَّظرِ في الدَّلائل، والتعاملِ مع واردِ الشُّبهات؛ للخلوصِ إلى صافيات الصوابِ، والنَّجاةِ من خافيات الخلْطِ والانحراف. والغفلةُ عن ذلك ساقت إلى تَزَعْزُعِ بعضِ هؤلاء أمامَ سيْلِ الشُّبهات، التي جَهِدَ أصحابُها على صَبْغِها بالصبغة العقليَّة البرهانية، مع مناقضَةِ العقل لها = لذا؛ فإنه حَرِيٌّ بِكلٍّ من آنِسَ من نفْسه بصرًا، وفِقْهًا مُفَصَّلًا بأصول الطريقةِ السَّلفيَّة، وخبرةً بما يناقضها = أَنْ يسعى جاهدًا في استثمار الدَّلائل الفِطْريَّة؛ للكشف عن الحقِّ، ونُصْرتِه، ودحْرِ الباطل، وإزهاقِه.

ثانيًا: ضرورةُ إقامةِ المحافلِ والمراكز العلميَّة، والمواقع الشبكية المختصَّة بالسُّنَّة؛ لتتوافر على إصدار الدِّراسات التي تعرِضُ علوم السُّنَّة؛ بخطابٍ برهانيٍّ، يُعْلَمُ به سلامةُ ما أصَّله أئمةُ الحديث وصيارفتُه. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى رصْدُ الشُّبهات والأطاريحِ الحديثة المُفوَّقة للسُّنَّةِ بالجانب الأول، والشبهات المتعلقة بأصول الحديث ومصطلحه بالجانب الثاني والردُّ عليها وإبطالها.

ثالثًا: بدا للباحث أن هناك مسائلَ ما زالت تفتقر إلى إغناءٍ، وتحريرٍ، منها:

أ - دراسة الأحاديث النبوية المتعلقة بالطِّبِّ، ومدى دخولها تحت مسمى الوحي، والكشف عن اتِّساق وموافقة العلم التَّجريبي لها وعدم مناقضته لما دلت عليه السُّنَّة.

ب - دراسة التطور الوظيفي لمصطلح التأويل عند المخالفين لأهل السُّنَّة والجماعة وأثره في التعامل مع النُّصوص الشرعيَّة.

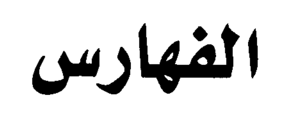
ج - أثر الآليات الغربية الموظَّفة في دراسة النُّصوصِ المُقدَّسَةِ - عند

أَصحابها ـ على التيارات الفكرية المعاصرة، وأثر ذلك عليها في تَفْسير النُّصوص الشرعيَّة.

د ـ النظرة السَّلفيَّة الشُّموليَّة لظواهر النُّصوص، وضوابط تحصيل الظاهر الحقيقي.

وآخر دعوانا أَن الحمد لله رب العالمين





الفهارس

* قائمة المراجع.

* المحتويات.

قائمة المراجع

١ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**: أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٢ ـ **الابتهاج في أحاديث المعراج**: أبو الخطاب، ابن دحيّة، حققه وخرج أحاديثه، الدكتور: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣ ـ **أبكار الأفكار**: سيف الدين الآمدي، تحقيق: الدكتور: أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٤ ـ **إبليس في التصور الإسلامي بين الحقيقة والوهم**: إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٥ ـ **أبناء آدم من الجن والشياطين**: محمد منير إدلبي (قادياني)، توزيع: دار الأوائل، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٦ ـ **الاتباع**: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: محمد عطا الله حنيف، والدكتور: عاصم القريوتي، المكتبة السلفية، لاهور، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٧ ـ **إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة**: الشيخ حمود بن عبد الله التويجري، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٨ ـ **إثبات الشَّفاعة**: شمس الدين الذهبي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩ ـ **إثبات عذاب القبر**: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، بإشراف عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠ ـ **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١١ ـ **الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة**: الإمام القرافي، مطبوع على هامش كتاب الفارق بين المخلوق والخالق، دار الكتاب الإسلامي.

١٢ ـ **الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية**: الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، تحقيق: الدكتور: محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٣ ـ **أجوبة المسائل الثمان في السُّنَّة والبدعة والكفر والإيمان**: العلامة محمد سلطان المعصومي الحنفي، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤ ـ **الأجوبة عن المسائل المستغربة من كتاب البخاري**: الإمام أبو عمر يوسف ابن عبد البر، قرأه وعلق عليه: عبد الخالق بن محمد ماضي، وقف السلام الخيري، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٥ ـ **أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين**: الدكتور: سليمان بن محمد الدبيخي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٦ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**: الإمام تقي الدِّين بن دقيق العيد، حقّقه، أحمد بن سالم المصري، مكتبة أولاد الشيخ للتراث.

١٧ ـ **أحكام الجنائز وبدعها**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة ١٤١٢هـ.

١٨ ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، مراجعة صدقي محمد جميل، المكتبة التجارية مصطفى الباز، مكة المكرمة.

١٩ ـ **أحكام أهل الذمة**: ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٠ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طبعة مقابَلة على النسخة التي حققها، الشيخ أحمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٢١ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: علي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٢ ـ **الأحلام**: سيجموند فرويد، عرض وتقديم الدكتور: مصطفى غالب، مكتبة الهلال، بيروت.

٢٣ ـ **الأَحلام بين العلم والعقيدة**: علي الوردي، دار كوفان للنشر، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٢٤ ـ **إحياء علوم الدين**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، اعتنى به القاضي محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٢٥ ـ **الإخنائيَّة**: ابن تيمية الحراني، تحقيق: أحمد مؤنس العنزي، دار الخراز، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٦ ـ **الأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد**: سعود العريفي، عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٧ ـ **الأذكار**: الإمام محيي الدِّين النووي: عُني به: صلاح الدِّين محمَّد مأمون ورفاقه، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٨ ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**: أبو نصر الفارابي، دراسة وتحقيق: القدس للدراسات والبحوث، المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٩ ـ **أرسطو عند العرب**: (دراسة ونصوص غير منشورة) عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٣٠ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ونسخة أخرى: بتحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣١ـ **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**: الحافظ أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد = المعروف بـ«الخليلي»، تحقيق: الدكتور: محمد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٢ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: محمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٣٣ـ **الأزمنة والأمكنة**: أبو علي المرزوقي، تحقيق: الدكتور: محمد الديلمي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤ـ **الأسئلة الفائقة بالأجوبة اللائقة**: الحافظ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد إبراهيم حفيظ الرحمٰن، الدار السلفية، بومباي، الهند، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٥ـ **أسباب النزول**: الواحدي، رواية بدر الدين الأرغياني، تحقيق: الدكتور: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣٦ـ **أسباب النزول**: بسام الجمل، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٧ـ **الاستذكار**: الإمام أحمد بن عبد البر، وثّق أصوله وخرّج نصوصه الدكتور: عبد المعطي قلعجي، مكتبة الثقافة الدينية، ودار الوعي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٨ـ **الاستغاثة في الرد على البكري**: الإمام ابن تيمية، دراسة تحقيق: الدكتور: عبد الله السهلي، مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٣٩ـ **الأُسس الفلسفيّة للعلمانيَّة**: عادل ضاهر، دار السَّاقي، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٤٠ـ **الأسس الفلسفية للفيزياء**: رودلف كارناب، ترجمة وتقديم: الدكتور: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٤١ـ **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**: عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٢ ـ **الإسلام في عصر العلم**: محمد أحمد الغمراوي، دار الكتب الحديثة.

٤٣ ـ **الإسلام لعصرنا**: جعفر شيخ إدريس، المنتدى الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٤ ـ **الإسلام والعصر تحديَّات وآفاق (ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد)**: الدكتور: طيب تيزني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثَّانية، ١٤٢٠هـ.

٤٥ ـ **الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي**: الدكتور: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٤٦ ـ **الإسلام يتحدى**: وحيد الدين خان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤٠٥هـ.

٤٧ ـ **الإشارات الإلـهية إلى المباحث الأصوليَّة**: نجم الدين الطوفي، أعدَّه للنشر أبو عاصم حسن قطب، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٨ ـ **الإشارات والتنبيهات**: أبو علي بن سينا، تحقيق: الدكتور: سُليمان دُنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٤٩ ـ **الإشاعة لأشراط الساعة**: السيد محمد بن رسول البرزنجي، قابله واعتنى به حسين شكري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.

٥٠ ـ **أشراط الساعة وذهاب الأخيار وبقاء الأشرار**: الإمام عبد الملك بن حبيب الأندلسي، دراسة وتحقيق: عبد الله بن عبد المؤمن الغماري، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥١ ـ **إشكالية التحيّز**: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد «محور العلوم الطبيعية»، مجموعة من الباحثين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٥٢ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٣ - **أصول الدين**: أبو السيد محمد البزدوي، تحقيق: هانز بيترلنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ.

٥٤ - **أصول السُّنَّة**: الإمام عبد الله بن الزبير الحميدي = المسند للحميدي.

٥٥ - **أصول السُّنَّة**: ابن أبي زمنين، تحقيق: عبد الله البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥٦ - **أصول فَهم الأحاديث النبوية دفعًا للأوهام**: بديع الزمان سعيد النوري، ترجمة إحسان قاسم الصالي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٥٧ - **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلاميَّة**: الدكتور: عبد الفتاح فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندريّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥٨ - **الأصول والفروع**: أبو محمد ابن حزم، تحقيق وتقديم: الدكتور: عاطف العراقي ورفاقه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ، والنسخة الأخرى، صححها وضبطها جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٥٩ - **أضواء على السُّنَّة النبوية**: محمود أبو رية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة.

٦٠ - **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الحديث**: الإمام أبو بكر الحازمي، تحقيق: أحمد طنطاوي مسدد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦١ - **الاعتصام**: أبو إسحاق الشاطبي، ضبط نصه وقدم له: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، البحرين، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ

٦٢ - **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق**: الدكتورة عائشة عبد الرحمٰن = المعروفة بـ «بنت الشاطئ»، دار المعارف، القاهرة.

٦٣ - **اعرف نفسك دراسات سيكولوجية**: الدكتور: فاخر عاقل، دار العلم للملايين، بيروت.

٦٤ ـ **إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام**: عبد الله بن علي بن يابس، الطبعة الأولى.

٦٥ ـ **أعلام السنن في شرح صحيح البخاري**: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: الدكتور: محمد بن سعد آل سعود، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٦ ـ **الإعلام بِسنَّته عليه الصلاة والسلام شرح سنن ابن ماجه الإمام**: للحافظ علاء الدِّين مُغْلطاي بن قليج، حقق نصوصه: أبو عبد الله أحمد بن أبي العينين، مكتبة ابن عبَّاس، الدقهليَّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٦٧ ـ **الإعلام بقواطع الإسلام**: ابن حجر الهيتمي = ضمن الجامع في ألفاظ الكفر، تحقيق: الدكتور: محمد الخميس، دار إيلاف، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦٨ ـ **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**: تحقيق: محمد عمارة، إدارة الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٩ ـ **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**: ابن قيم الجوزية، حققه: الدكتور: السيد الجميلي، دار الحديث، القاهرة.

٧٠ ـ **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية**: الدكتور: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٧١ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**: أبو حامد الغزالي، عُني به: أنس الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٧٢ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**: الإمام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور: ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.

٧٣ ـ **الإقناع في مسائل الإجماع**: أبو الحسن علي بن القطان، تحقيق: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٧٤ ـ **الإلمام بشرح حقيقة الاستفهام**: الإمام ابن هشام الأنصاري، تحقيق: عبد الفتاح السيد سليم، مجلة عالم الكتب، العدد (٤)، محرم، صفر ١٤١٤هـ.

٧٥ ـ **الأم**: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: الدكتور: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٦ ـ **أم البراهين**: محمد بن يوسف السنوسي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٧٧ ـ **الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية**: الدكتور: نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.

٧٨ ـ **الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته**: محمد شبير السيالكوني، دار العلم، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٩ ـ **الإمام في بيان أدلَّة الأحكام**: الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دراسة وتحقيق: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٨٠ ـ **الإمام في معرفة أحاديث الأحكام**: الإمام تقي الدين محمد علي، المشهور بـ«ابن دقيق العيد»، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، دار المحقق، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٨١ ـ **الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه**: للدكتور محمد عبد الرحمٰن طوالبة، دار البيارق ودار عمار، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٨٢ ـ **إنباه الرواه على أنباء النحاة**: الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، مصورة عن الأولى ١٩٥٥م.

٨٣ ـ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**: أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان المعروف بـ«ابن الخياط»، تحقيق: الدكتور: نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م.

٨٤ ـ **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**: ابن عبد البر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٥ ـ **الإنصاف**: فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ.

٨٦ ـ **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السُّنَّة من الزلل والتضليل والمجازفة**: عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي، عالم الكتب، بيروت، د ط، ١٤٠٣هـ.

٨٧ ـ **أهوال القبور وأحوال أهل النشور**: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفلاح، الفيوم.

٨٨ ـ **أوليّة العقل**: عادل ظاهر، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٨٩ ـ **إيثار الحق على الخلق**: محمد بن إبراهيم الوزير، دار ومكتبة الهلال.

٩٠ ـ **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**: بدر الدين ابن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٩١ ـ **إيضاح المحصول من بُرهان الأُصول**: أبو عبد الله محمد بن علي المازري، دراسة وتحقيق: الدكتور: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٩٢ ـ **الإيضاح في أصول الدين**: أبو الحسن علي بن عبد الله الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٩٣ ـ **الإيمان**: أبو عبيد القاسم بن سلام = ضمن أربع رسائل من كنوز السُّنَّة النبوية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الأرقم.

٩٤ ـ **الإيمان**: محمد بن إسحاق بن منده، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ.

٩٥ - **الإيمان، شيخ الإسلام ابن تيمية، خرج أحاديثه**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٩٦ - **باشورة النصوص في هتك أستار الفصوص**: الإمام عماد الدين الواسطي =المعروف بـ «ابن شيخ الحزاميين»، تحقيق: عدنان أبو زيد، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٩٧ - **الباهر في حكم النبي ﷺ بالباطن والظاهر**: الإمام السيوطي، تحقيق: الدكتور: محمد خيري قيرباش، قرأه: عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٨ - **بحر الفوائد**: الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي البخاري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ. والنسخة الأخرى بدراسة وتحقيق: وجيه كمال الدين زكي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٩٩ - **البحر المحيط**: أبو حيان الأندلسي، تصوير دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٠٠ - **البحر المحيط**: بدر الدين الزركشي، تحقيق: مجموعة الباحثين، وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٠١ - **بدائع الفوائد**: ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، عالم الفوائد مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٠٢ - **البداية والنهاية**: ابن كثير، تحقيق: الدكتور: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

١٠٣ - **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**: الإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: الدكتور: حسين العمري، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٤ - **براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة**: عبد العزيز بن أحمد بن محسن الحميدي، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٥ - **البرهان في معرفة عقائد اهل الأديان**: أبو الفضل عباس بن منصور السكسي، تحقيق: الدكتور: بسام العموش، مكتبة المنار الأردن، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

١٠٦ - **البصائر النصيرية في علم المنطق**: عمر بن سهلان الساوي، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد عبده، مصورة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٦هـ.

١٠٧ - **البعث والنشور**: الإمام أبو بكر البيهقي، تحقيق: أبي هاجر محمد السيد بسيوني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٠٨ - **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي**: سعيد بن محمد بو هراوة، دار الفجر ودار النفائس، عمّان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٠٩ - **البلاغة العربية**: عبد الرحمٰن جنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١١٠ - **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**: محمود شكري الآلوسي، عُني بشرحه وتصحيحه، محمد بهجة الأثري، تصوير دار الكتب العلمية.

١١١ - **بهجة النفوس**: الإمام ابن أبي جمرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١١٢ - **بيان الدليل على بطلان التحليل**: ابن تيمية، تحقيق: الدكتور: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام. الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١٣ - **بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام**: الحافظ ابن القطان الفاسي، دراسة وتحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١٤ - **التأثير المسيحي في تفسير القرآن**: الدكتور: مصطفى بو هندي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١١٥ - **تاج العروس من جواهر القاموس**: السيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: جمهرة من العلماء، سلسلة تصدرها وزارة الأعلام بالكويت.

١١٦ - **تاريخ الفلسفة الحديثة**: يوسف كرم، دار القلم، بيروت. د ط، د ت.

١١٧ ـ **تاريخ المدينة**: الإمام عمر ابن شبة النميري المصري، تحقيق: فهيم محمد شلتوت.

١١٨ ـ **تاريخ مدينة السلام**: الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، حقّقه: الدكتور: بشَّار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١١٩ ـ **تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب**: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٢٠ ـ **تأويل مختلف الحديث**: الإمام أبو محمَّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: محمد محيي الدِّين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٢١ ـ **تبصرة الأدلَّة في أُصول الدِّين**: أبو معين ميمون النَّسفي، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدِّراسات العربيَّة، دمشق، ١٩٩٣م.

١٢٢ ـ **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**: أبو المظفر الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٢٣ ـ **التبصير في معالم الدين**: (مع حواشي وتعليقات لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز)، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢٤ ـ **تثبيت دلائل النبوة**: القاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار المصطفى، القاهرة.

١٢٥ ـ **تجديد الفكر الدِّيني في الإسلام**: محمد إقبال، مركز النَّاقد الثَّقافي، دمشق، ٢٠٠٨م.

١٢٦ ـ **تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم**: سامر إسلامبولي، دار الأوائل.

١٢٧ ـ **تحرير المقال في موازنة الأعمال**: القاضي أبي طالب عقيل بن عطية القضاعي، تحقيق: مصطفى باجو، دار الإمام مالك، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٢٨ ـ **تحرير المقال والبيان في الكلام على الميزان**: (مطبوع مع بذل المجهود في ختم سنن أبي داود)، للحافظ محمد بن عبد الرحمٰن السخَّاوي، حقَّقه: الدكتور: بدر العمَّاش، مؤسسة الرِّسالة، بيروت.

١٢٩ ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: أبو العلا محمد بن عبد الرحمٰن المباركفوري، دار الفكر، بيروت.

١٣٠ ـ **تحفة الأخيار بترتيب شرح شكل الآثار**: لأبو جعفر الطحاوي، تحقيق وترتيب: أبو الحسين خالد الرباط، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٣١ ـ **التحفة العراقية في أعمال القلوب**: ابن تيمية، تحقيق: سليمان الحرش، دار المعراج الدولية، الطبعة الأولى.

١٣٢ ـ **تحفة المودود بأحكام المولود**: ابن قيم الجوزية، حققه: بشير محمد العيون، دار البيان دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

١٣٣ ـ **تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد**: الإمام صلاح الدين خليل بن عبد الله العلائي، تحقيق: الدكتور: إبراهيم سلقيني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

١٣٤ ـ **تحقيقات وأنظار في القرآن والسُّنَّة**: محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون ودار السلام، تونس، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٣٥ ـ **التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة**: الإمام محمد بن محمد القرطبي، تحقيق: الدكتور: الصادق إبراهيم، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٣٦ ـ **التراث والتجديد**: حسن حنفي، المؤسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.

١٣٧ ـ **التراث والمستقبل**: محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

١٣٨ ـ **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**: محمد بن إبراهيم الوزير، تحقيق: الدكتور: سعيد الأفندي، مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٣٩ ـ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية.

١٤٠ ـ **التصريح بما تواتر في نزول المسيح**: العلامة محمد أنور شاه الكشميري، حققه: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ.

١٤١ ـ **تعظيم قدر الصلاة**: محمد بن نصر المروزي، تحقيق: عبد الرحمٰن الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٤٢ ـ **التعيين في شرح الأربعين**: لنجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد الحاج عثمان، مؤسسة الريَّان (بيروت)، والمكتبة المكيَّة (مكة المكرمة)، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤٣ ـ **تفسير القرآن العزيز**: ابن أبي زمنين الأندلسي، تحقيق: أبي عبد الله حسين عكاشة ورفيقه، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٤٤ ـ **تفسير القرآن العظيم**: الحافظ عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس الرازي المعروف بـ«ابن أبي حاتم»، تحقيق: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١٤٥ ـ **التفسير الكبير**: الإمام ابن تيمية، تحقيق وتعليق: الدكتور: عبد الرحمٰن عميرة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٤٦ ـ **تفسير الموطأ**: أبو المُطرِّف عبد الرحمٰن بن مروان القنازعي، تحقيق: الأستاذ عامر حسن صبري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٤٧ ـ **تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء حتى لا يوجد في طائفة من كتب التفسير فيها القول الصواب بل لا يوجد فيها إلا ما هو خطأ**: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الخليفة، الرُّشْد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٤٨ ـ **تفسير يحيى بن سلام التميمي**: تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤٩ ـ **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**: الراغب الأصفهاني، تحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٥٠ ـ **التفكير العلمي**: الدكتور: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

١٥١ ـ **التفكير الفلسفي الإسلامي**: الدكتور: سُليمان دنيا، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

١٥٢ ـ **تقريب التهذيب**: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٥٣ ـ **التقريب لِحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**: =رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٥٤ ـ **التلخيص شرح الجامع الصحيح للبخاري**: الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي، حقَّقه: أبو قتيبة نظر الفاريابي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٥٥ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: ابن عبد البر، تحقيق: أسامة إبراهيم، دار الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٥٦ ـ **التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز**: أبو علي عمر بن محمد السكوني المغربي المالكي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٥٧ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**: الإمام محمد بن أحمد الملطي، تحقيق: يمان مرديني، دار رمادي للنشر، ط. ١٤١٤هـ.

١٥٨ ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**: القاضي عبد الجبار، المكتبة الأزهرية، القاهرة.

١٥٩ ـ **تهذيب الآثار**: محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني.

١٦٠ ـ **تهذيب السُّنن**: الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، تصوير دار المعرفة، بيروت.

١٦١ ـ **تهذيب اللغة**: أبو منصور الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون ورفاقه.

١٦٢ ـ **التوحيد**: أبو منصور الماتريدي، تحقيق: الدكتور: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.

١٦٣ ـ **التوضيح والبيان لشجرة الإيمان**: عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، أضواء السُّنَّة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦٤ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف**: محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: الدكتور: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت.

١٦٥ ـ **تيسير العزيز الحميد**: العلامة سليمان بن عبد الله آل الشيخ، تحقيق: أسامة العتيبي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٦٦ ـ **الثابت والمتحول**: أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط٩، ٢٠٠٦م.

١٦٧ ـ **ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث**: اعتنى بها: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٦٨ ـ **الثمر المستطاب في فقه السُّنَّة والكتاب**: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، دار غراس، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٦٩ ـ **جامع البيان في تأويل أي القرآن**: محمد بن جرير الطبري، مصورة دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ، وطبعة أخرى بتحقيق: الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٧٠ ـ **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**: الحافظ صلاح الدين بن كيكلدي العلائي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

١٧١ ـ **جامع المسائل**: ابن تيمية = ضمن آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال، تحقيق: محمد عزيز شمس وعلي العمران، عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٧٢ ـ **جامع بيان العلم وفضله**: الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهري، دار ابن الجوزي، الدمام. الطبعة الرابعة، ١٤١٩هـ.

١٧٣ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٧٤ ـ **الجامع لشعب الإيمان**: الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحُسين البيهقي، حقَّقه وراجع نصوصه: الدكتور: عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثَّانية، ١٤٢٥هـ.

١٧٥ ـ **جزء فيه أجوبة في أصول الدين**: أبو العباس ابن سريج، تحقيق: الدكتور: وليد بن محمد العلي (لقاء العشر الأواخر) دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٧٦ ـ **جزء فيه ذكر أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني**: الحافظ ابن منده، تحقيق: إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

١٧٧ ـ **جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسَّلام على محمد خير الأنام**: الإمام ابن قيِّم الجوزيَّة، قرأه وضبطه: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٧٨ ـ **جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية**: ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٧٩ ـ **الجوهر المنظم في زيارة القبر المكرم**: ابن حجر الهيتمي، عني به: قصي الحلاق، دار الحاوي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٨٠ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**: ابن القيم الجوزية، زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٨١ ـ **الحاوي للفتاوى**: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محيي الدين بن عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ.

١٨٢ ـ **حجة الله البالغة**: شاه ولي الله الدهلوي، تحقيق: عثمان ضميرية، الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٨٣ ـ **الحجة في بيان المحجة**: أبو القاسم الأصبهاني، تحقيق: محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

١٨٤ ـ **الحق الدامغ**: أحمد بن حمد الخليلي، ١٤٠٩هـ.

١٨٥ ـ **حقيقة المعجزة وشروطها عند الأشاعرة**: فضيلة الدكتور: عبد الله القرني، بحث مقدم لمؤتمر إعجاز القرآن الكريم السابع الذي تقيمه كلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية، بالمملكة الأردنية الهاشمية.

١٨٦ ـ **حكمة الغرب**: (الجزء الثاني) برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٤٠٤هـ.

١٨٧ ـ **حياة الأنبياء صلوات الله عليهم بعد وفاتهم**: الإمام أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: الدكتور: أحمد عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٨٨ ـ **حياة محمد** (ﷺ): الدكتور: محمَّد حسين هيكل، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م.

١٨٩ ـ **الحيوان**: أبو عثمان بن عمرو بن بحر = المعروف بـ«الجاحظ»، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٠ ـ **خرافة الوضعية المنطقية**: الدكتور: ماهر عبد القادر علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

١٩١ ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**: سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة عشرة، ١٤٢٦هـ.

١٩٢ ـ **الخصائص الكبرى**: جلال الدين السيوطي، تحقيق: الدكتور: محمد خليل هراس، دار الكتب الحديثة.

١٩٣ ـ **خصائص النبي ﷺ**: الإمام سراج الدين ابن الملقن، تحقيق: عادل بن سعيد، دار الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٩٤ ـ **خمس تتمات في أبحاث حديثية هامة**: (ملحق بالموقظة للإمام الذهبي) الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ودار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ.

١٩٥ ـ **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**: نجم الدين الطوفي، تحقيق: الدكتور: أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٩٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، تصوير دار الكنوز الأدبية.

١٩٧ ـ **درة الحجال في أسماء الرجال**: أبو عباس أحمد بن محمد المكناسي، المعروف بـ (ابن قاضي الجبل)، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث المكتبة العتيقة، القاهرة.

١٩٨ ـ **درة الغواص في أوهام الخواص**: القاسم بن علي الحريري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٩٩ ـ **الدرر السنية في الرد على الوهابية**: أحمد زيني دحلان، المطبعة الميمنية.

٢٠٠ ـ **دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب**: الإمام محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٠١ ـ **دلائل التوحيد**: محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٠٢ ـ **دلائل النبوة**: أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني، تحقيق: مساعد الحميد، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٠٣ ـ **دلالة الحائرين**: موسى بن ميمون، عارضه بأصوله العربية والعبرية الدكتور: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٠٤ ـ **دلالة القرآن المبين على أن النبي ﷺ أفضل العالمين**: عبد الله الغماري، طبع على نفقة إسماعيل الصريري.

٢٠٥ ـ **الدين الخالص**: الإمام صديق حسن خان، ضبطه محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٠٦ ـ **الدين في مواجهة العلم**: وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.

٢٠٧ ـ **ديوان البرعي**: عبد الرحيم بن أحمد البرعي الصوفي اليمني، عني به أنس الشرفاوي، دار الحاوي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٠٨ ـ **ديوان المتنبي**: دار صادر، بيروت، ١٣٨٤هـ.

٢٠٩ ـ **الذَّريعة إلى مكارم الشَّريعة**: لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضَّل المعروف= بـ«الرَّاغب الأَصفهاني»، تحقيق: ودراسة الدكتور: أبو اليزيد أبوزيد العَجَمي، دار السَّلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢١٠ ـ **ذيل الأعلام**: أحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢١١ ـ **رحلتي من الشَّك إلى الإيمان**: مصطفى محمود، دار العودة، بيروت.

٢١٢ ـ **الرد على الجهمية**: الإمام ابن منده، تحقيق: الدكتور: علي بن ناصر الفقيهي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٢١٣ ـ **الرد على المنطقيين**: ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، إدارة ترجمان السُّنَّة، لاهور، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ.

٢١٤ ـ **رسائل إخوان الصفا وخِلان الوفاء**: دار صادر، ٢٠٠٦م.

٢١٥ ـ **الرسائل السياسية**: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: الدكتور: علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

٢١٦ ـ **رسائل العدل والتوحيد**: جماعة من أئمة المعتزلة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الهلال.

٢١٧ ـ **الرسائل العقدية**: ابن كمال باشا، تحقيق: جمعة مصطفى الفيتوري، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢١٨ ـ **الرسالة**: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٩ ـ **الرسالة الباهرة**: الإمام أبو محمد بن حزم، محمد صغير معصومي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٤٠٩هـ.

٢٢٠ ـ **الرسالة المدنية**: الإمام ابن تيمية، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمٰن الفريان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٢١ ـ **الرسالة الناصرية**: نجم الدين الزاهدي، تحقيق: محمد المصري، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٢٢ ـ **الرسالة الوافية لمذهب أهل السُّنَّة في الاعتقادات وأصول الديانات**: أبو عمرو الداني، تحقيق: الدكتور: محمد سعيد القحطاني، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.

٢٢٣ ـ **رسالة في اختلاف ألفاظ الحديث النبوي**: الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني، اعتنى به: صبري المحمودي، دار التوحيد للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٢٤ ـ **رسالة في حقيقة التأويل**: عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي، تحقيق: جرير العربي أبي ملك الجزائري، دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٢٥ ـ **رسالتان في: فتنة المسيح الدجال ويأجوج ومأجوج**: العلامة عبد الرحمٰن السعدي، تحقيق: الدكتور: أحمد القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٢٦ ـ **رصف المباني في شرح حروف المعاني**: الإمام أحمد المالقي، تحقيق: الدكتور: أحمد محمد الخرَّاط، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.

٢٢٧ ـ **رفع اللَّبس عن حديث سجود الشَّمس**: عبد الله بن سعيد الشهري، بحث منشور على الشبكة العنكبوتيَّة، موقع «ملتقى أهل الحديث».

٢٢٨ ـ **رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز**: الإمام الحافظ عبد الرزاق بن رزق الله الرَّسعني الحنبلي، دارسة وتحقيق: أ.د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٢٩ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: شهاب الدين محمود الآلوسي، دار الفكر، بيروت.

٢٣٠ ـ **الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة**: الدكتور: محمد سيد أحمد المسير، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٢٣١ ـ **رودولف كارناب نهاية الوضعية المنطقية**: وداد الحاج حسن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٣٢ ـ **الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**: الإمام ابن الوزير، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٣٣ ـ **روضة الطالبين**: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٣٤ ـ **زاد المسير في علم التفسير**: أبو الفرج ابن الجوزي، المكتب الإسلامي ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى الجديدة، ١٤٢٣هـ.

٢٣٥ ـ **زاد المعاد من هدي خير العباد**: الإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوطيين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، ١٤١٠هـ.

* **زيارة القبور الشرعية والشركية**: الإمام محيي الدين البركوي = المجموع المفيد في نقض القبورية ونصرة التوحيد.

٢٣٦ ـ **الزيديَّة نشأتها ومعتقداتها**: القاضي إسماعيل الأكوع، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

٢٣٧ ـ **السببيّة في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي**: السيد نفاري، دار الفارابي والتنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٣٨ ـ **السحر بين الحقيقة والخيال**: أحمد بن ناصر الحمد، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٣٩ ـ **السلسلة الصحيحة**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.

٢٤٠ ـ **السلسلة الضعيفة**: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٤١ ـ **السُّنَّة**: للإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٤٢ ـ **السُّنَّة بين الأصول والتاريخ**: حمادي ذويب، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٤٣ ـ **السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**: محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، ١٤٢٥هـ.

٢٤٤ ـ **السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٢٤٥ ـ **السنن (المجتبى)**: الإمام أحمد بن شعيب النَّسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار الريان للتراث.

٢٤٦ ـ **السنن**: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤٧ ـ **السنن**: الإمام محمد بن يزيد القزويني = المعروف بـ(ابن ماجه)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة إحياء الكتب العربية.

٢٤٨ ـ **السنن**: سليمان بن الأشعث = أبو داوود، تحقيق: عزت الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤٩ ـ **السنن**: الإمام عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دار إحياء السُّنَّة النبوية.

٢٥٠ ـ **السنن الكبرى**: الإمام أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٥١ ـ **السنن الكبرى**: الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مصورة دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣هـ.

٢٥٢ ـ **السيرة النبوية**: لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مؤسسة علوم القرآن.

٢٥٣ ـ **سيكولوجية الأحلام بين النظرية والتطبيق**: الدكتور: رشاد علي عبد العزيز موسى، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٥٤ ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**: الشيخ محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت.

٢٥٥ ـ **شذرات الذهب في أخبار من الذهب**: شهاب الدين عبد الحي بن أحمد، المعروف بـ (ابن العماد) تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٥٦ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**: اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.

٢٥٧ ـ **شرح إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السُّنَّة**: محمد بن أحمد الملقب بـ«الداة» الشنقيطي، علق عليه عبد الله الغماري، مكتبة القاهرة، ١٤١٧هـ.

٢٥٨ ـ **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**: الحافظ أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري = المعروف بـ«ابن دقيق العيد»، تحقيق: عبد العزيز بن محمد السعيد، دار أطلس، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٥٩ ـ **شرح الحدود النحوية**: جمال الدين الفاكهي، تحقيق: صالح العايد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

٢٦٠ ـ **شرح السُّنَّة**: البغوي، تحقيق: شعيب الأناؤوط، المكتبة الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٦١ ـ **شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور**: جلال الدين السيوطي، قدم له وفهرسه: زهير الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٦٢ ـ **شرح العقيدة الأصفهانية**: تحقيق: محمد عودة السعودي، رسالة علمية مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٧هـ، بإشراف محمد رشاد سالم. والنسخة الأخرى بتحقيق: حسنين مخلوف، دار الكتب الحديثة.

٢٦٣ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شعيب الأرناؤوط وعبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢٦٤ ـ **شرح الكوكب المنير**: محمد بن عبد العزيز = المعروف بـ«ابن النجار»، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.

٢٦٥ ـ **شرح المقاصد**: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: الدكتور: عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٦٦ ـ **شرح جوهرة التوحيد**: أحمد بن محمد الصاوي، تحقيق: الدكتور: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤٢٨هـ.

٢٦٧ ـ **شرح جوهرة التوحيد**: تحفة المريد، وإبراهيم محمد البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٦٨ ـ **شرح تنقيح الفصول**: شهاب الدين القرافي، حققه: طه عبد الرؤوف، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

٢٦٩ ـ **شرح ديوان الحلاج**: الدكتور: كامل مصطفى الشيبي، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٢٧٠ ـ **شرح عقيدة الإمام مالك الصغير**: «أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني»، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، صححها وضبطها: العلامة الفقيه أبو أويس محمد بو خبزة التطواني وخرج أحاديثها بدر العمراني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٧١ ـ **شرح علل الترمذي**: الإمام زين الدين ابن رجب الحنبلي، تحقيق: الدكتور: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.

٢٧٢ ـ **شرح كفاية المتحفظ**: محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق: الدكتور: علي حسين البواب، دار العلوم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٧٣ ـ **شرح مختصر الروضة**: نجم الدين سليمان الطوفي، تحقيق: الدكتور: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

* **شرح المواقف**: الشريف علي بن محمد الجرجاني = المواقف.

٢٧٤ ـ **الشرح والإبانة عن أصول أهل السُّنَّة والديانة**: الإمام عبيد الله محمد ابن بطة العكبري، تحقيق: الدكتور: رضا نعسان معطي، المكتبة الفيصلية، مكة.

٢٧٥ ـ **شروط الأئمة**: الإمام محمد بن إسحاق = المعروف بـ(ابن منده)، تحقيق: الدكتور: عبد الرحمٰن الفريوائي، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٧٦ ـ **الشريعة**: الآجري، تحقيق: عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٢٧٧ ـ **الشعر والشعراء**: ابن قتيبة الدينوري، شرح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

٢٧٨ ـ **الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ**: القاضي عياض اليحصبي، تحقيق: محمد العلاوي، دار ابن رجب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٧٩ ـ **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، مصورة عن الطبعة الأميرية بولاق، دار المصطفى، ١٣١٨هـ.

٢٨٠ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.

٢٨١ ـ **الشَّفاعة**: دكتور مُصطفى محمود، دار أخبار اليوم.

٢٨٢ ـ **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**: تحقيق وتقديم: الدكتور: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ.

٢٨٣ ـ **الصارم المنكي في الرد على السبكي**: الإمام ابن عبد الهادي، تحقيق: عقيل المقطري، مؤسسة الريان.

٢٨٤ ـ **صحيح السيرة النبوية**: محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان، طبعة ١٤٢١هـ.

٢٨٥ ـ **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحقيق: عبد الرحمٰن بن عبد الله التركي، وكامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٨٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: عبد الوهاب السبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار الخانجي.

٢٨٧ ـ **طبقات المعتزلة**: أحمد بن يحيى المرتضى، عُنيت بتحقيقه: سُوسنه د. يفلد فلزر، دار المنتظر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٢٨٨ ـ **طبقات المفسرين**: الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.

٢٨٩ ـ **طبقات فحول الشعراء**: محمد بن سلّام الجمحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.

٢٩٠ ـ **طبيعة الأشياء**: الدكتور: محمَّد عبد الله الرِّيح، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرَّمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٩١ ـ **طرح التثريب في شرح التقريب**: الإمام زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي تكملة ابنه: ولي الدين ابن أبي زرعة العراقي، أم القرى للنشر، القاهرة.

٢٩٢ ـ **طريق الهجرتين**: الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٩٣ ـ **طريقة التحليل النفسي والعقيدة الفرويدية**: رولان دالبيينر، ترجمة الدكتور: حافظ الجمالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٢٩٤ ـ **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**: القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٩٥ ـ **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**: الدكتور: سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، مكتبة الطيب، ١٤١٧هـ.

٢٩٦ ـ **ظلمات أبي ريّة أمام أضواء السُّنَّة المحمدية**: الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، مطبعة الأشرف، لاهور، باكستان، ١٤٠٢هـ.

٢٩٧ ـ **عادات الإمام البخاري في صحيحه**: عبد الحق بن عبد الواحد الهاشمي، تحقيق: محمد ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٩٨ ـ **العبودية**: ابن تيمية الحراني، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، دار الأصالة.

٢٩٩ ـ **العُجاب في بيان الأسباب**: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: الدكتور: عبد الحكيم الأنيس، دار ابن الجوزي، الدمام. الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٠٠ ـ **العدة في أصول الفقه**: القاضي أبي يعلى الحنبلي، حققه: الدكتور: أحمد سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٣٠١ ـ **العدة في شرح العمدة**: الإمام علاء الدين علي بن داود بن العطار، تحقيق: نظام اليعقوبي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٠٢ ـ **العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير**: الإمام محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: الدكتور: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٣٠٣ ـ **العقل والوجود**: يوسف كرم، دار المعارف، مصر.

٣٠٤ ـ **عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى ﷺ**: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٣٠٥ ـ **العلل**: الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، عارضه بأصوله الخطية محمد الدباسي، دار التَدمرية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٣٠٦ ـ **العلل الكبير**: «بترتيب أبي طالب القاضي»، الإمام أبو عيسى محمد بن سورة الترمذي، تحقيق: حمزة ديب مصطفى، مكتبة الأقصى، الأردن، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٠٧ ـ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**: الدكتور: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٠٨ ـ **علوم الحديث**: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن = المعروف بـ«ابن الصلاح»، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

٣٠٩ ـ **الغيب والعقل**: (دراسة في حدود المعرفة البشرية) إيلاس بلكا، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣١٠ ـ **الفتاوى**: محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣١١ ـ **فتاوى الحافظ ابن حجر العسقلاني**: (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية)، لابن حجر العسقلاني.

٣١٢ ـ **الفتاوى الحديثية**: ابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣١٣ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ. وطبعة دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣١٤ ـ **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٣١٥ ـ **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**: شمس الدين السخاوي، تحقيق: الدكتور: عبد الكريم الخضير ومحمد آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣١٦ ـ **فجر الإسلام**: أحمد أمين، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٧٥م.

٣١٧ ـ **الفَصْل في الملل والنحل**: أبو محمد علي بن حزم الظاهري، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمٰن عميرة، دار الجبل، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣١٨ ـ **فصوص الحكم**: محيي الدين ابن عربي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٣١٩ ـ **فصول من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث**: أبو المظفر بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد بن حسين الجيزاني، أضواء المنار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٢٠ ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**: القاضي عبد الجبار، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٣٢١ ـ **الفقيه والمتفقه**: للإمام الخطيب البغدادي، حقَّقه: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٢٢ ـ **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**: الدكتور: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨هـ.

٣٢٣ ـ **الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه**: الدكتور: محمود عتمان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٣٢٤ ـ **فلسفة العقل**: (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية) الدكتور: عبد الستار الرَّاوي، دار الخلود للتراث، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٣٢٥ ـ **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**: مجموعة من الباحثين، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٢٦ ـ **فهرس الفهارس والأثبات**: عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، اعتناء الدكتور: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣٢٧ ـ **الفهرست**: لابن النديم، اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٢٨ ـ **الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفيَّة**: محمد عبد الحي الكنوي، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين الغساني، دار الكتاب الإسلامي.

٣٢٩ ـ **الفوائد (فوائد الفوائد)**: ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٣٣٠ ـ **في الائتلاف والاختلاف**: (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم) الدكتورة ناجية الوريمي بو عجيلة، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ودار المدى، سورية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٣١ ـ **في ظلال القرآن**: سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة والثلاثون، ١٤٢٨هـ.

٣٣٢ ـ **الفيزياء ووجود الخالق**: الدكتور: جعفر شيخ إدريس، المنتدى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٣٣ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت.

٣٣٤ ـ **فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح**: الإمام محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق: الدكتور: محمود فجّال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٣٥ ـ **القائد إلى تصحيح العقائد**: عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٣٣٦ ـ **قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق**: ابن تيمية، تحقيق: سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٣٣٧ ـ **قانون التأويل**: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الإشبيلي، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

٣٣٨ ـ **قانون التوفيق بين الدين والعقل**: أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري، توزيع دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٣٩ ـ **القبس شرح الموطأ**: أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٤٠ ـ **القراءة الجديدة للنص الديني**: الدكتور: عبد المجيد النَّجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٤١ ـ **قراءة في سطوح السماء**: (دراسة في العلوم والثقافة الفلكية) مجموعة من الباحثين الإيطاليين، ترجمة وتحرير: الدكتور: مالك مالك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٤٢ ـ **قصة المسيح الدجال ونزول عيسى ﷺ وقتله إياه**: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمَّان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٤٣ ـ **القناعة فيما يحسن الإحاطة به من أشراط الساعة**: شمس الدين السخاوي، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.

٣٤٤ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**: الإمام أبو المظفر السمعاني، تحقيق: الدكتور: عبد الله الحكمي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٤٥ ـ **القواعد**: الإمام محمد بن محمد المقري، تحقيق: الدكتور: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٣٤٦ ـ **القول البديع في الصلاة على الحبيب الشَّفيع (ﷺ)**: الإمام الحافظ شمس الدين السَّخاوي، قابله بأصل مُصنِّفه وبأربعة أصول أخرى محمَّد عوَّامة، مؤسسة الريَّان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٤٧ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**: الإمام عبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق: الدكتور: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٣٤٨ ـ **كبرى اليقينيات الكونية**: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت.

٣٤٩ ـ **كتاب الإيمان من إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم**: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: حسين بن محمد شواط، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٥٠ ـ **كتاب التوحيد وإثبات الصفات**: محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، الرشد، الطبعة السادسة، ١٤١٨هـ.

٣٥١ ـ **كتاب السياسة المدنية**: (الملقب بـ«مبادئ الوجود») أبو نصر الفارابي، حققه وقدم له: الدكتور: فوزي متري نجّار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٣٥٢ ـ **الكتاب والقرآن**: الدكتور: محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق.

٣٥٣ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: محمد علي بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت.

٣٥٤ ـ **كشف الغُمَّة ببيان خصائص رسول الله ﷺ والأمة**: أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل، قدم له الشيخ مقبل بن هاد الوادعي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٥٥ ـ **كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية**: شهاب الدين السهروردي، تحقيق: عائشة المناعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٥٦ ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**: ابن رشد، تحقيق: الدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٣٥٧ ـ **الكشف والبيان**: أبو إسحاق الثعلبي، دراسة وتحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٥٨ ـ **الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري**: للكرماني، دار الفكر الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٥٩ ـ **الكُليَّات**: (معجم في المصطلحات والفروق اللُّغويَّة)، لأبي البقاء الكفوي، قابله على نسخة خطيَّة: الدكتور: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، الطبعة الثانيَّة، ١٤١٩هـ.

٣٦٠ ـ **كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية**: الدكتور: يوسف القرضاوي، دار الوفاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ.

٣٦١ ـ **لامع الدراري على جامع البخاري**: أبو مسعود رشيد أحمد الكنكوهي، ضبط: أبي زكريا محمد يحيى الصديقي، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، ١٣٩٥هـ.

٣٦٢ ـ **المؤمل للرد إلى الأمر الأوَّل**: العلامة ابن أبي شامة (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية)، إدارة الطباعة المنيرية.

٣٦٣ ـ **مبارقُ الأزهار شرح مشارق الأنوار**: عبد اللطيف بن عبد العزيز الحنفي المعروف = بـ(ابن الملك)، تحقيق وتعليق: أشرف عبد المقصود، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٥هـ.

٣٦٤ ـ **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**: سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٣٦٥ ـ **متشابه القرآن**: القاضي عبد الجبَّار الهمداني، تحقيق: الدكتور: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة.

٣٦٦ ـ **المتواري على أبواب البخاري**: ناصر الدين بن المنير، تحقيق: علي حسين علي عبد الحميد، المكتب الإسلامي، دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٦٧ ـ **مجمع الزوائد**: نور الدين الهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٣٦٨ ـ **المجموع المفيد في نقض القبورية ونصرة التوحيد**: تأليف وجمع محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار أطلس للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣٦٩ ـ **مجموعة الرسائل المنيرية**: إدارة الطباعة المنيرية، مصورة عن النشرة الأولى، ١٣٤٦هـ.

٣٧٠ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: ابن عطية الأندلسي، دار الأندلس الخضراء ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ. ونسخة أخرى: بتحقيق وتعليق: الرحالة الفاروق ورفاقه، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٣٧١ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**: فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: الدكتور: حُسين آتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٧٢ ـ **المُحلَّى**: أبو محمَّد علي بن أحمد بن حزم، طبعة مُصحَّحة ومقابلة على عِدَّة مخطوطات كما قوبلت على النسخة التي حقَّقها: الشيخ أحمد شاكر، مصورة دار الفكر، بيروت.

٣٧٣ ـ **المختار من كنوز السنة النبوية**: = شرح أربعين حديثًا في أصول الدين، محمد عبد الله دراز،

٣٧٤ ـ **المخيال العربي في الأحاديث النبوية المنسوبة إلى الرسول**: منصف الجزار، دار الانتشار العربي، ودار محمد علي، بيروت، وتونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٧٥ ـ **مدخل إلى القرآن الكريم**: الدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٧٦ ـ **المدخل إلى نظرية المعرفة**: (القسم الأول) أبو عبد الرحمٰن بن عقيل الظاهري، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٧٧ ـ **مسائل الإيمان**: أبو يعلى الحنبلي، تحقيق: سعود الخلف، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٧٨ ـ **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**: لابن فضل الله العمري، تحقيق: محمد خريسات ورفاقه، مركز زايد للتراث والتَّاريخ، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٧٩ ـ **المسالك في شرح موطأ مالك**: أبو بكر بن العربي، قرأه وعلّق عليه: محمد السليماني وعائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٨٠ ـ **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**: كمال الدين محمد بن همام الدين = المعروف بـ«ابن الهمام»، تحقيق: كمال الدين قاري وعز الدين معميش، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٨١ ـ **المستدرك على الصحيحين**: الإمام الحافظ أبو عبد الله الحاكم، تصوير دار المعرفة، بيروت.

٣٨٢ ـ **المستصفى من علم الأصول للغزالي**: تصوير دار الكتب العلمية عن الطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ. ونسخة أخرى: بتحقيق: الدكتور: حمزة زهير حافظ.

٣٨٣ ـ **المسند**: الإمام أحمد بن حنبل، بشرح: أحمد محمد شاكر، ونسخة ثانية: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ونسخة ثالثة: تحقيق: مجموعة من الباحثين بإشراف: الشيخ شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٣٨٤ ـ **المسند**: الإمام عبد الله بن الزبير الحميدي، حققه، حبيب الرحمٰن الأعظمي، من سلسلة منشورات المجلس العلمي.

٣٨٥ ـ **المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع**: (صحيح ابن حبان بترتيب علاء الدين الفارسي) حققه وخرَّج أحاديثه: شُعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، الطبعة الثَّالثة، ١٤١٨هـ.

٣٨٦ ـ **مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق**: الإمام أبو زكريا أحمد بن إبراهيم بن محمد الدمياطي المعروف بـ «ابن النحاس»، تحقيق: إدريس محمد علي ومحمد خالد أسطنبولي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

٣٨٧ ـ **مشارق أنوار العقول**: عبد الله بن حميد السالمي الإباضي، تعليق: مفتي سلطنة عمان أحمد الخليلي، تحقيق: عبد المنعم العاني، مكتبة الاستقامة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٣٨٨ ـ **مشكلة الحديث**: يحيى محمد، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٨٩ ـ **مصرع الدارونية**: محمد علي يوسف، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٩٠ ـ **المصنف**: أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بـ«ابن أبي شيبة»، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللحيدان، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٩١ ـ **المُصنَّف**: الحافظ أبي بكر عبد الرَّزَّاق بن هَمَّام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثَّانيَّة، ١٤٠٣هـ.

٣٩٢ ـ **المطول في شرح تلخيص المفتاح**: سعد الدين التفتازاني، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٣٣٠هـ.

٣٩٣ ـ **معارج الألباب في مناهج الحق والصواب**: العلّامة حسين بن مهدي النعمي، تحقيق: محمد عبد الله محتار، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٩٤ ـ **معارج الصعود إلى تفسير سورة هود**: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، كتبه عنه: عبد الله قادري، دار المجتمع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٩٥ ـ **معالم أصول الدين**: الرازي، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٣٩٦ ـ **معالم التنزيل**: الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٩٧ ـ **معالم طريقة السلف في أصول الفقه**:(الثبات والشمول) الدكتور: عابد محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٩٨ ـ **المعتمد في أصول الفقه**: أبو الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: محمد حميد الله بالتعاون مع أحمد بكير وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ.

٣٩٩ ـ **معجم الأدباء**: ياقوت الحموي، تحقيق: الدكتور: إحسان عباس دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة ١٩٩٣م.

٤٠٠ ـ **معجم البلاغة العربية**: الدكتور: بدوي طبانة، دار المنارة ودار الرفاعي، جدة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.

٤٠١ ـ **معجم البلدان**: لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

٤٠٢ ـ **معجم الشيوخ**: الإمام شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٠٣ ـ **المعجم الفلسفي**: الدكتور: جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ.

٤٠٤ ـ **معجم القراءات القرآنية**: الدكتور: أحمد مختار عمر وعبد العال مكرم، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

٤٠٥ ـ **معرفة السنن والآثار**: البيهقي، تحقيق: الدكتور: عبد المعطي قلعجي، جماعة من الناشرين، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٠٦ ـ **المعرفة في الإسلام**: الدكتور: عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٠٧ ـ **المعرفة والتاريخ**: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، رواية عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي، تحقيق: الدكتور: أكرم ضياء العُمري، مكتبة الدار، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٠٨ ـ **معيار العلم**: أبو حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

٤٠٩ ـ **المغني**: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٤١٠ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق: الدكتور: مازن المبارك ومحمد علي حميد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤١١ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**: للقاضي عبد الجبار الأسدآبادي، مجموعة من الباحثين بإشراف الدكتور: طه حسين.

٤١٢ ـ **مفاتيح الغيب**: محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرَّابعة، ١٤٢٢هـ.

٤١٣ ـ **مفاهيم يجب أن تصحح**: الدكتور: محمد علوي المالكي.

٤١٤ ـ **مفتاح دار السعادة**: الإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار ابن عفان.

٤١٥ ـ **المفصح المفهم والموضح الملهم لمعاني صحيح مسلم**: أبو عبد الله محمد بن يحيى بن هشام الأنصاري، تحقيق: وليد أحمد حسني، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤١٦ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، حققه وعلق عليه: محيي الدين مستو ورفاقه، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٤١٧ ـ **مفهوم النَّص دراسة في علوم القرآن**: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدَّار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٠م.

٤١٨ ـ **مقاييس اللُّغة**: أبو الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السَّلام هارون، تصوير دار الجيل، بيروت.

٤١٩ ـ **مقاييس نقد متون السنة**: مسفر غرم الله الدميني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٢٠ ـ **مُقدمة ابن خَلدون**: عبد الرحمٰن بن محمَّد بن خلدون، تحقيق: الدكتور: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٤٢١ ـ **المُقدِّمة في الأصول**: الإمام أبو الحسن علي بن عمر بن القصَّار المالكي، قرأها وعلَّق عليها: محمد بن الحُسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٢٢ ـ **مقدمة كتاب الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ**: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، وعبد الله بن محمد البصري (ضمن ثلاث رسائل في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة) دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٤٢٣ ـ **مكانة العقل في الفكر العربي**: = بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤٢٤ ـ **الملل والنحل**: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير مهنا وعلي فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ.

٤٢٥ ـ **من العقيدة إلى الثورة**: حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٤٢٦ ـ **منازل الأئمة الأربعة**: الإمام أبو زكريا يحيى بن إبراهيم السلماسي، تحقيق: الدكتور: محمود قدح، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٢٧ ـ **مناقب الإمام الشَّافعي**: (المسمَّى: إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم)، فخر الدِّين الرَّازي، أحمد حجازي السَّقا، المكتبة الأزهريَة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٤٢٨ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار**: دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٤٢٩ ـ **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**: أبو الوليد الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٣٠ ـ **المنثور في القواعد**: الزركشي، تحقيق: تيسير فائق أحمد، راجعه: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٤٣١ ـ **المنح المكية في شرح الهمزية**: ابن حجر الهيتمي، تحقيق: بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٣٢ ـ **المنطق الحديث ومناهج البحث**: الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م.

٤٣٣ ـ **منهاج السَّلامة في ميزان القيامة**: الإمام شمس الدِّين محمد بن أبي بكر القيسي الشهير بـ(ناصر الدِّين الدمشقي)، تحقيق: مشعل بن باني المطيري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٣٤ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية**: الإمام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور: محمد رشاد سالم، توزيع دار أحد.

٤٣٥ ـ **المنهج المقترح في فهم المصطلح**: الدكتور: حاتم بن عارف الشريف، دار الهجرة، الثقبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٣٦ ـ **منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه**: محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر، المدينة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٤٣٧ ـ **المهذب في اختصار السنن الكبير**: الإمام الذهبي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٣٨ ـ **المُهنّد على المُفنَّد**: خليل أحمد السهارنفوري، تحقيق: محمد آدم الكوثري، دار الفتح للدراسات والنشر، عمَّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٣٩ ـ **الموافقات**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبَر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٤٠ ـ **موافقة الخُبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر**: ابن حجر العسقلاني، حققه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي السمرائي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٤١ ـ **المواقف**: عضد الدين عبد الرحمٰن ابن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٤٢ ـ **موانع إنفاذ الوعيد**: الدكتور: عيسى السعدي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٤٣ ـ **موجز البلاغة**: محمد الطاهر ابن عاشور، تصوير أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٤٤ ـ **موسوعة أساطير العرب**: الدكتور: محمد عجينة، دار محمد علي للنشر، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م.

٤٤٥ ـ **الموسوعة العالمية**: ترادكسيم، جنيف، ١٩٩٥م.

٤٤٦ ـ **موسوعة الفلسفة**: عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٤٧ ـ **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**: أندريه لالاند، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٤٨ ـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٤٤٩ ـ **موسوعة مجلة المنار**: قرص مدمج، إنتاج ماس للبرمجة ونظم المعلومات.

٤٥٠ ـ **موقف الجماعة الإسلامية من الحديث النبوي**: (دراسة نقدية لـ«سلك الاعتدال» الشيخ المودودي ودفاع الشيخ أمين الإصلاحي عنه) محمد إسماعيل السلفي، تعريب وتقديم: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤٥١ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**: مصطفى صبري، مصورة دار إحياء التراث العربي.

٤٥٢ ـ **موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف**: دراسة تطبيقية على تفسير المنار، شفيق بن عيد الشقير، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٥٣ ـ **موقف من الميتافيزيقا**: الدكتور: زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٤٥٤ ـ **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**: الدكتور: محمود رجب، الطبعة الثالثة، د ن، د ت.

٤٥٥ ـ **ميزان الاعتدال**: الحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر.

٤٥٦ ـ **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**: علي مبروك، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٤٥٧ ـ **نحن والتراث**: الدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤٥٨ ـ **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**: محمد شحرور، دار الأهالي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٤٥٩ ـ **نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث**: إسماعيل كردي، دار الأوائل، بيروت.

٤٦٠ ـ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**: حسين مروة، الفارابي، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢هـ.

٤٦١ ـ **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**: أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: محمد بن عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤٦٢ ـ **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**: ابن حجر العقلاني، تحقيق: علي بن حسن بن عبد الحميد، دار ابن الجوزي، الدمام. الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٤٦٣ ـ **نظرات فاحصة**: محمد بهجة الأثري، دار الشؤون الثقافيَّة العامة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٤٦٤ ـ **نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى ﷺ قبل الآخرة**: محمد زاهد الكوثري، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٤٦٥ ـ **نظم الفوائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد**: العلائي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٦٦ ـ **نَظْم المتناثر من الحديث المتواتر**: محمد بن أبي الفيض الكتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٤٦٧ ـ **النفح الشَّذي شرح جامع الترمذي**: ابن سيِّد النَّاس اليعمري، تحقيق: أبو جابر الأنصاري ورفاقه، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٤٦٨ ـ **نقد النص**: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

٤٦٩ ـ **نكت القرآن الدَّالة على البيان**: الإمام محمد بن علي الكرجي القصَّاب، تحقيق: الدكتور: علي بن غازي التويجري ورفاقه، دار ابن القيم (الدمام) ودار ابن عفَّان (القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٧٠ ـ **النُّكت في القرآن**: أبو الحسن علي المجاشعي، تحقيق: الدكتور: إبراهيم الحاج علي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٤٧١ ـ **نهاية الأقدام في علم الكلام**: عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٤٧٢ ـ **نهاية التاريخ**: تركي بن عيسى العبدلي، غراس للنشر والتوزيع، الجهراء، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٧٣ ـ **النور السافر في أخبار القرن العاشر**: عبد القادر بن شيخ العيدروس، حققه، الدكتور: أحمد حالو ورفاقه، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٧٤ ـ **الهداية إلى بلوغ النهاية**: أبو محمد مكي بن أبي طالب المقدسي، مجموعة رسائل جامعية، كلية الدراسات العُليا والبحث العلمي، جامعة الشَّارقة، الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٤٧٥ ـ **الهوامل والشوامل**: أبو حيان التوحيدي ومسكويه، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ.

٤٧٦ ـ **الهيرمينوطيقا والنص القرآني**: حميد سمير، دار البيارق. د ط، د ت.

٤٧٧ ـ **وحدة الوجود العقلية**: عبد الجبار الوائلي، مكتبة النهضة، بغداد.

٤٧٨ ـ **الوحي والقرآن والنبوَّة**: شام جعَيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٤٧٩ ـ **الواضح في أُصُول الفقه**: الإمام أبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي، دراسة وتحقيق: الدكتور: عبد الرحمٰن السديس، مكتبة الرُّشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٤٨٠ ـ **الوضعيّة المنطقية في فكر زكي نجيب محمود**: عبد الله بن نافع الدعجاني، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكة، بإشراف الدكتور: أحمد بن عبد اللطيف آل العبد اللطيف، ١٤٢٨هـ.

٤٨١ ـ **الوعد الأخروي شروطه وموانعه**: عيسى بن عبد الله السعدي، عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٨٢ ـ **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩م**: ألبرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار نوقل، بيروت، ١٩٩٧م.

٤٨٣ ـ **العواصم من القواصم**: القاضي أبو بكر بن العربي، تحقيق: عمار الطالبي، دار الثقافة، الدوحة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٨٤ ـ **المسودة في أصول الفقه**: آل تيمية، تحقيق: أحمد الغروري، دار الفضيلة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.



المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

مُلَخَّص الرِّسالة

- العنوان: «دفع دعوى المعارض العقلي عن الأَحاديثِ المُتعلِّقةِ بمسائل الاعتقاد - دراسةٌ لما في الصحيحين».

- **موضوع الرِّسالة**: الفكرة الجَنينية للرسالة ترتكز على أَساسينِ:

الأَســاسِ الأَوَّل: سَوق الشُّبهات العقلية التي يوردها المُخالفون من أَهل القِبلة على جهة الأَصالة، والتي يوردها غيرهم على جهة التبع = على أحاديثِ العقيدة الواردة في الصحيحين.

الأساس الثَّاني: دفع تلك المعارضات؛ وذلك يتأتَّى بطرق عِدَّة من أَبرزِها:

١ - سَلْب خاصيَّة تلك الشُّبهات المدعى معارضتها للدلائل النَّقلية = وهي كونها عقلية، بالبرهنة على عدم اتصافها بذلك على التحقيق.

٢ - إزالة التنافي المتوهم بين الدَّليلين العقليِّ والنَّقليِّ.

- **هدف الرِّسالةِ**: تغيَّت هذه الرِّسالة من خلال مباحثها هدفًا رئيسًا، تتبعه أهداف أُخرى مُنبثقة عنه، والهدف الرئيس؛ هو: الذَّبّ عن سُنَّة المصطفى ﷺ ممن رام الطعن فيها وإبطالها؛ بدعوى مخالفتها للضرورة العقليّة. وأمَّا الأهدافُ الأُخرى، فمن أَهمِّها:

أولًا: صيانة أصول الاعتقاد بدفع ما يناقضها من طَوارق الأَهواء والشُّبهات.

ثانيًا: تحقيق القاعدة الكليّة التي قررّها أَهل السُّنَّة والجماعة من امتناع تعارض صريح المعقول لصحيح المنقول، وذلك بالخروج بهذه القاعدة من حيِّز التنظير والتقعيدِ إلى مجال التطبيق والتوظيف على آحاد

المسائل الاعتقاديَّة التي انتظمتها الدَّلائل النقليَّة الصحيحة ممثلة بالأحاديث التي أخرجها الشيخان في صحيحيهما = والتي ادّعى المخالف مناقضتها للعقل؛ وذلك بدفع التنافي والإبانة عن الاتساق والائتلاف بين العقل والنقل.

ثالثًا: تحرير مُرادات النبي ﷺ من أَقواله مِمّا يعارضها من شُبه المعقولات، التي تحول دون استتمام المقاصد منها.

رابعًا: الكشف عن التناقض البيِّن لدى المخالفين الذين قدحوا في الدَّلائل بدعوى معارضتها للعقل؛ وذلك ببيان عدم اكتفائهم بمناكدة الضرورة النقلية فقط، بل جمعوا إلى ذلك مناقضة الضرورة العقلية.

ـ **أَبواب الرِّسالةِ**: تنتظم هذه الرسالة تمهيدًا يحتضن أربعة مباحث، يتلوها خمسة أَبواب، وهي كالتالي:

❏ **البـــاب الأول**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالتوحيد والإيمان.

❏ **الباب الثانـــي**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالنبوة والأنبياء.

❏ **الباب الثالـــث**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بأشراط الساعة واليوم الآخر.

❏ **الباب الرَّابــــع**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالقدر.

❏ **الباب الخامس**: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بالغيبيات.

❖ **أهم النتائج والتوصيات**: من أهم النتائج: ـ امتياز أهل السُّنّة والجماعةِ بالنظرة الشمولية للدليل الشرعي ـ المنتظم للدليل العقلي والدليل النقلي ـ على سائر المخالفين لهم في القديم والحديث ـ ومن أهم التوصيات:

استحثاث أهل العلم للتصدِّي للشُّبهات المُثارة، من التيار العلماني ومن تأَثَّر به، على الوحي عمومًا، وعلى السُّنّة وعُلومها خصوصًا.

